Annali dell'Istituto storico italo-germanico

Monografia 26

Etica e diritto

La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane

di Carla De Pascale

Società editrice il Mulino Bologna

a mio padre

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Monografia 26

Etica e diritto

La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane

di Carla De Pascale

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Fichte e il suo tempo

Gli anni più fecondi dell'operosità di Fichte – l'ultimo decennio del Settecento e il primo decennio dell'Ottocento – coincidono con una stagione della storia tedesca ricca di eventi, nella quale avvenimenti e movimenti di pensiero, profilatisi con maggiore o minore intensità nel corso del XVIII secolo, vennero a maturazione all'improvviso. E più di altre questa fase della storia fu l'incubatrice per una serie di trasformazioni a venire e, insieme, un crogiolo ribollente di idee, di fermenti, di progetti, passibili di una ricaduta anche sul piano istituzionale. Né vanno, come è ovvio, dimenticati i risvolti di politica estera, giacché quegli anni rappresentarono anche una emergenza significativa all'interno del perdurante conflitto con la Francia. È pur vero che il conflitto, per qualche tempo, fu lungi dal riverberare i propri riflessi sulla totalità dell'élite intellettuale tedesca (solo alcuni settori di essa, quelli più legati agli ambienti dell'emigrazione francese o che, in generale, erano più da vicino partecipi di una visione del mondo feudal-cetuale, ne vennero ulteriormente influenzati). Né, a maggior ragione, esso esercitò un'influenza in qualche modo determinante sulla produzione fichtiana. Ma le guerre di coalizione si disposero pur sempre lungo un arco di quasi vent'anni e,

A Claudio Cesa va la mia gratitudine, per avermi fatto accostare a questo autore venticinque anni or sono e per avere da allora pazientemente seguito e guidato i miei studi.

Con sentimenti di riconoscenza esprimo il mio ringraziamento al prof. Paolo Prodi, per aver voluto accogliere il volume nella collana delle monografie dell'Istituto; a Pierangelo Schiera, per il sostegno che da più di quindici anni offre alle mie ricerche e a Giuliana Nobili Schiera per l'amicizia e la competenza con la quale ha seguito questo lavoro.

soprattutto, con l'avvio del nuovo secolo, la guerra di conquista voluta da Napoleone cominciò a mostrare per intero il proprio volto. Quest'ultimo evento condizionò il pensiero e l'opera di Fichte in modo invece decisivo: tanto quanto li aveva condizionati, più di un decennio prima, la rivoluzione.

Senza pretesa di offrire un quadro esauriente della biografia intellettuale di Fichte, ne ripercorreremo alcune tappe, quelle più idonee a mostrare il livello di coinvolgimento del filosofo nelle vicende del suo tempo.

Nato (nel 1762) a Rammenau, in Sassonia, nell'immediata imminenza della conclusione della guerra dei Sette anni, da un tessitore di nastri con famiglia numerosa, dopo aver compiuto gli studi grazie alla munificenza di un nobile del luogo – il barone von Miltitz – Fichte frequentò da principio l'Università di Jena, per poi trasferirsi a Lipsia e successivamente a Wittenberg. Non condusse alcun regolare corso di studi: pressato dalle difficoltà economiche, e guidato da un carattere per nulla facile, a cominciare dal 1785 si spostò di frequente per assumere di volta in volta l'incarico di precettore privato in residenze della nobiltà – destino condiviso con molti futuri intellettuali dell'epoca, da A.W. Schlegel a Schleiermacher, a Hegel. I nomi di Klopstock e Lessing compaiono fra i primi, nel novero delle sue letture giovanili, poco oltre affiancati da quelli di Wieland, Rousseau e Montesquieu. Degno di rilievo – sia in linea generale, sia in rapporto ad alcuni contenuti della sua riflessione – è che nel 1789 egli concepisse il progetto, cui però non dette séguito, di scrivere un libro «*über FürstenErziehung*»[1].

Stimolare un sovrano alla comprensione del proprio ruolo e dei compiti che lo attendono, sì ch'egli possa guidare in modo corretto e adeguato al fine il suo popolo, o la nazione, è tema classico della *Aufklärung*, cui neppure Fichte volle sottrarsi, pur avendo accantonato l'iniziale progetto. Echi dell'argomento, recepito dalla tradizione[2] e rielabora-

[1] *FG*, 5, p. 208.

[2] A partire dai *Kronprinzenvorträge* di C.G. SVAREZ.

to con materiali più adatti allo spirito del tempo, si lasciano infatti distinguere con chiarezza nella *Rivendicazione della libertà di pensiero*. Il tema funge da via, un po' obliqua, di accesso all'oggetto centrale della trattazione. Via obliqua perché, come con un espediente teatrale, una sottile rappresentazione dell'arte del «come se» fa sì che l'autore si rivolga, da un lato, ai popoli ancora ignari dei propri diritti ma, dall'altro, a sovrani che attendono soltanto di venire plasmati, 'formati' nella scienza del governo. Occorre aggiungere che quello che costituisce qui il cuore del discorso, appunto una «rivendicazione» della libertà di pensiero, smentisce in modo palese quanto Fichte aveva scritto, non più di qualche mese prima, in tre brevi abbozzi di articoli, a sostegno dell'opera di censura decretata in Prussia da Federico Guglielmo II (inaugurata dall'editto di religione del 9 luglio 1788, proseguita con l'editto di censura del successivo dicembre e culminata con l'istituzione di una Commissione che estendeva il controllo a tutte le opere pubblicate[3]). Il permesso in un primo tempo negato dalla censura alla pubblicazione del *Saggio in critica di ogni rivelazione* e l'analoga sorte toccata a quello che poi sarà conosciuto dal pubblico dotto come secondo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione* di Kant, dovettero evidentemente indurlo alla resipiscenza[4].

Nel frontespizio compariva la scritta «Heliopolis, nell'ultimo anno dell'antico oscurantismo, 1793»: dalla mitica città del sole, luogo fittizio di pubblicazione e, prima ancora, sede di una nuova utopia, veniva evocato l'avvento di un'era di giustizia. Il rifiuto della concezione della monarchia per diritto divino; la confutazione dell'idea di una sovranità trasmessa e perpetuata per diritto ereditario; la convinzione che il più alto ufficio del sovrano consista nella «protezione» dei diritti dei governati e nella loro «restituzione»

[3] Cfr. LÉON, 1922, I, pp. 117 ss. e FICHTE, *Sulla rivoluzione francese* (ed. ALFIERI, pp. VIII ss.).

[4] Oltre alla ricerca condotta da LÉON, 1922, 1924 e 1927, al quale si rimanda in genere per le notizie biografiche su Fichte, cfr. CASSIRER, 1918, trad. it., pp. 446-451.

laddove quei diritti siano stati sottratti[5]; la riproposizione, infine, della formula fridericiana del sovrano come *primus inter pares*, incastonata in un nuovo orizzonte, nel quale l'individuo già aveva scoperto il valore della consapevolezza di sé. Questi i punti qualificanti del *pamphlet*, che torneranno a riproporsi, arricchiti ed estesamente motivati, nel *Contributo* sulla rivoluzione francese – l'opera che consolidò la notorietà da poco raggiunta con il *Saggio* sulla rivelazione e che fece dell'autore, nel bene e nel male, un punto di riferimento nella cultura politica del tempo.

Il *Contributo* apparve al pubblico, anonimo, nel 1793, quando si erano già fortemente assottigliate le schiere degli intellettuali, tedeschi e in generale europei[6], che avevano salutato con entusiasmo gli eventi francesi. In brevissimo arco di tempo, quella di Fichte restò voce pressoché isolata. Ma l'impatto dell'opera fu molto forte; e non poteva essere diversamente, giacché trovava qui illustrazione una visione del mondo, i cui tratti teorico-politici fondamentali emergevano in termini espliciti ed in modo nitido. In essa, per un verso, veniva fornita risposta puntuale e insieme globale alle obiezioni provenienti, in Germania e fuori di lì, dal fronte conservatore[7] e, per l'altro, veniva riproposta già con qualche pretesa di sistematicità quella che potrebbe in modo generico definirsi l'ideologia del terzo Stato. La genericità della definizione ha il pregio di non doversi impegnare con l'individuazione di una più precisa collocazione politica per il pensiero dell'autore e soprattutto indica la compresenza

[5] *SW*, VI, 28 (*GA*, I,1, 186; trad. it., p. 31).

[6] Cfr. RUDÉ 1964, oltre alle indicazioni bibliografiche di nota 24, Parte introduttiva, cap. II.

[7] L'"occasione' più prossima venne offerta dallo scritto di A.W. REHBERG, *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind* (1793), del quale il *Contributo* rappresenta una confutazione punto per punto. Delle *Untersuchungen* di Rehberg sono riportati ampi stralci nell'apparato critico della ediz. FICHTE, *Beitrag*, 1973 curata da Schottky. Rehberg si era mosso sulla scia di Burke, le cui *Reflexions on the french Revolution* (1790) avevano avuto subito un'enorme diffusione.

di idee e suggestioni teoriche scaturite da una molteplicità di fonti: dal saggio sull'illuminismo di Kant al *Contratto sociale* di Rousseau, dall'*Emile* ai testi principali della dottrina fisiocratica. Non si trattava perciò soltanto dell'invito a trarsi fuori dal «regno delle tenebre»; né si trattava solo della legittimazione in termini politici e della giustificazione in termini giuridico-istituzionali della rivoluzione, quale evento storicamente dato[8] ma anche come *exemplum* per una moderna dottrina politica.

Più ambiziosa nelle sue aspirazioni, la ricerca condotta da Fichte intendeva mostrare gli strumenti atti a porre termine assieme all'ordine antico e alle sue persistenze nel presente, ai privilegi di ceto la cui origine affondava nella notte dei tempi e alla folla di barriere cetuali che tuttora impedivano qualsiasi tentativo di mobilità sociale[9]. E apriva la strada alla creazione, se non all'allargamento, di una nuova classe; con la libertà di iniziativa che vi si connette, con quella più ampia possibilità di accesso alle cariche pubbliche[10] che

[8] Giustificazione alla quale Fichte approda 'per via razionale' (cfr. *SW*, VI, 53; *GA*, I,1, 214; trad. it., pp. 59 s.). Occorre aggiungere – ma lo si è già accennato – che la 'dimostrazione' della legittimità del concetto di rivoluzione non necessariamente implicava una adesione, da parte di Fichte, all'ideale giacobino – come hanno invece ritenuto non pochi interpreti, da LÉON, 1922, t. I, pp. 166 ss. ed in partic. pp. 203-206 (e prima di lui STRECKER, 1916/17) a GUÉROULT, 1939, a BUHR, 1965, pp. 44 ss. e (pur con alcune riserve) WILLMS, 1967, pp. 21 ss., oltre che nella Introduzione alla sua ediz. delle fichtiane *Schriften zur Revolution*, 1973, nonché PHILONENKO, 1980.

[9] Un certo numero tra le proposte avanzate dall'autore – sia che emergano dagli scritti del periodo 'giovanile' sia dalle opere definite da Fichte stesso «popolari» – non sono soltanto proposte teoriche, ma riecheggiano dibattiti in corso, accompagnano il maturare di scelte politiche o anticipano provvedimenti futuri. Un esempio ci viene offerto dal raffronto fra quanto si è appena ricordato e le immediate conseguenze – l'abolizione delle barriere di ceto, o almeno il loro forte indebolimento – che scaturirono dall'editto per l'emancipazione dei servi voluto da Stein (in base al quale ai borghesi veniva concesso l'acquisto delle terre appartenenti all'aristocrazia e a quest'ultima veniva data la possibilità di occuparsi dei commerci).

[10] Il tema è un *topos* nel pensiero del tempo e sfocerà nella nozione hegeliana di «ceto generale» (ma non dimentichiamo che molti, ancora a

restituisce vitalità ad una società che vive nell'imminenza di grandi trasformazioni. Per scendere, pur solo con qualche accenno, nei particolari, basterà richiamare le pagine dedicate a condannare la schiavitù, l'istituto della servitù della gleba[11], il diritto di ereditare sia beni che obbligazioni su persone, laddove quest'ultimo costituisce il fondamento della posizione di privilegio dell'aristocrazia, dell'alto clero e della casta dei militari. Di qui l'adesione ai progetti di secolarizzazione dei beni appartenenti alla gerarchia ecclesiastica, nonché la proposta di redistribuzione dei possedimenti terrieri e del clero e della nobiltà laica[12]. La condanna della concentrazione della proprietà fondiaria veniva pronunziata in nome di un diritto per ciascuno alla proprietà del suolo, prima fonte di sostentamento in un'economia ancora agraria. E la riprovazione era tanto più forte in quanto, come si è detto, a livello di teoria economica, Fichte utilizzava schemi derivanti principalmente dalla dottrina fisiocratica. A ciò veniva ad aggiungersi un suo personale e assai negativo giudizio sul «commercio vertiginoso dei nostri tempi»[13], e il cerchio si chiudeva con un moto di disprezzo nei confronti del «lusso del nostro secolo»[14]. Critiche di questo

fine Settecento e agli inizi del secolo successivo, si interrogano sulla opportunità di creare un ceto autonomo di funzionari statali o di collocare invece l'elemento burocratico al mero livello di un *Nebenstand*). Accanto a ciò vi è però un dato di fatto storico, che si realizzerà un decennio più tardi, ossia la creazione di un autonomo *Beamtenstand*, anch'esso ad opera di Stein – tassello di una più ampia opera di riforma della amministrazione.

[11] Anche qui ci sono riferimenti storici precisi, non solo nell'editto – di cui alla nota 9 – che verrà emanato da Stein un decennio più tardi (1 ottobre 1807), ma nelle rivolte nelle campagne degli anni novanta del Settecento.

[12] Anche qui non è difficile riconoscere l'impronta del nuovo corso inauguratosi in Francia e, per dir così, il presagio delle trasformazioni realizzate, per iniziativa francese, nei territori ad ovest del Reno, a partire dal 1797.

[13] *SW*, VI, 181 (*GA*, I,1, 318; trad. it., p. 194).

[14] *SW*, VI, 187 (*GA*, I,1, 323; trad. it., p. 201). KOSELLECK, 1981[2] cita al riguardo Christian Garve (*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*) e la raffigura-

tipo appaiono, per un verso, assai attuali – se si pensa all'ampio dibattito contemporaneo pro e contro il mercantilismo – ma per altro verso ormai del tutto fuori del tempo, dal momento che la polemica 'anticapitalistica'[15] aveva individuato già, anche nelle sue manifestazioni più precoci[16], il proprio obiettivo nell'organizzazione del lavoro industriale e nei suoi effetti sociali – mentre a Fichte, ancorato all'analisi del lavoro in agricoltura, questo problema praticamente ancora non si poneva.

Lo sfondo dell'opera era rappresentato da un'ampia riflessione sul diritto naturale-razionale, che a sua volta costituiva la base e la premessa per una dottrina dei diritti fondamentali. Quest'ultima fungeva da cornice per ciascuno degli argomenti trattati ed è solo per motivi strumentali che nella presente esposizione viene collegata in modo diretto con un tema in particolare: il tema è quello del rifiuto della guerra e il motivo strumentale risiede nella vasta diffusione

zione ch'egli dà della disgregazione provocata dall'industria; il lusso, appunto, dissolveva i confini fra i ceti, laddove precedentemente la ricchezza era «statica». Al di là del fatto che il 'lusso' costituiva oggetto di contestazione da parte delle dottrine economiche di orientamento più conservatore (un List, per esempio, non aveva questo problema), resta la realtà storica di una crisi di sovrapproduzione, soprattutto dei beni di lusso, da tempo in atto in Prussia.

[15] Che poi si svilupperà nel secolo XIX, condotta in primo luogo dal versante conservatore e da quello reazionario, con accentuazioni diverse, e successivamente da quanti, pur consapevoli del procedere della storia, combatteranno un'organizzazione del lavoro disumana. Da un lato si può ricordare – sebbene, ripetiamo, nella diversa accentuazione – l'opera di Adam Müller, in particolare i suoi *Elemente der Staatskunst* (1809) ed il *Versuch einer neuen Theorie des Geldes* (1816) o il saggio di Franz von Baader *Über das sogenannte Freiheitssystem oder das passive Staatswirthschaftssystem* (1802). Dall'altro lato, la variegata linea di orizzonte che comprende posizioni di matrice ancora fisiocratica, come nello *Enquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness* (1793) di William Godwin e dottrine già 'socialiste' come *La richesse commerciale* (1803) e i *Nouveaux principes de l'économie politique* (1819) di L. de Sismondi.

[16] Ad esempio le *Betrachtungen über den National-Reichtum des Preussischen Staats und über den Wohlstand seiner Bewohner* (1805) di L. Krug, citate da Koselleck proprio per la critica del sistema industriale ch'esse già contengono (trad. it., pp. 137 ss. e 146).

e risonanza che nell'ultima parte del Settecento, e fino ai primi inizi del nuovo secolo, ebbe l'orientamento pacifista-cosmopolitico[17]. Un rifiuto della guerra, da parte di Fichte, tanto marcato quanto lo era la condanna del dispotismo. Le due posizioni si legano e si giustificano reciprocamente, dal momento che, secondo l'autore, al più assoluto dominio all'interno corrisponde sempre un espansionismo verso l'esterno, con mire alla costituzione della monarchia universale. La guerra non risponde mai agli interessi di un popolo, ma soltanto a quelli del suo signore.

Che, di pari passo con l'evolversi degli eventi in Francia, fosse mutato anche l'atteggiamento assunto al riguardo dagli intellettuali e dalla più ampia opinione, aveva dovuto avvertirlo lo stesso Fichte; come pure era stato facile profeta nel presagire che dalla pubblicazione del suo saggio avrebbero potuto insorgere anche per lui delle difficoltà. Di qui l'iniziale anonimato – che non durò però più che lo spazio di un mattino; di qui la mancata redazione dell'annunciata terza parte dell'opera. Per la quale sembra difficile accontentarsi di una spiegazione che semplicemente sottolinei i nuovi impegni accademici del filosofo; la richiesta esplicita, da parte di personaggi come Goethe ed il consigliere di governo del duca di Weimar, C.G. Voigt, di rinunziare al progetto, è un dato di fatto che non va sottovalutato. Come si vedrà, c'erano ragioni precise che avevano indotto ad avanzare quella richiesta a Fichte, ma, a monte, c'era anche una campagna di discredito condotta senza risparmio di energie dagli ambienti più conservatori; la rivista «Eudämonia» si era, per esempio, distinta nel propagandare – e non certo per lodarlo – il 'giacobinismo' del filosofo[18].

L'arrivo a Jena[19] nella cattedra che era stata di Reinhold

[17] Cui, d'altra parte, faceva sempre di più da contraltare un ricco filone di 'filosofia della guerra' (cfr. Mori, 1984).

[18] Il quale, già dopo l'uscita della prima parte del *Contributo*, aveva dovuto difendersi dall'accusa di «Demokratismus» (cfr. *FG*, 5, p. 237).

[19] Presso la cui Università aveva studiato teologia – anche qui come molti della sua condizione sociale.

(uno dei kantiani più accreditati) fu per Fichte un inizio eclatante della carriera accademica. Ma un simile debutto, affiancato al rumore sollevato dalle sue prese di posizione politiche e ad una attenzione crescente verso la sua persona, per l'eco suscitata dalle lezioni sulla *Dottrina della scienza*, finì per trasformarsi in una sorta di specchio ustorio. Il risultato ottenuto fu infatti quello di arroventare vieppiù l'animo degli oppositori, che attendevano soltanto l'occasione per far sentire di nuovo, e con più forza, la propria voce. E il filosofo non mancò di fornire, a più riprese, tale occasione: prima con le sue conferenze sulla *Destinazione del dotto*[20], poi fissando il calendario di un secondo corso sul medesimo argomento in orario coincidente con le funzioni religiose[21]. La sollecitazione di Voigt a non procedere nella pubblicazione dell'ultima parte del *Contributo* va considerata come una sorta di contropartita richiesta a Fichte in cambio del permesso, concesso a corte[22], di svolgere le sue lezioni «di domenica pomeriggio»; nonostante da Jena ci si fosse rivolti, per un'azione contro il filosofo, al Concistoro supremo di Weimar, che a sua volta aveva definito quelle conferenze un passo intenzionale contro il pubblico culto.

[20] Dal contenuto non del tutto neutro, come si vedrà in un capitolo successivo. Un argomento che poteva, ad esempio, sollecitare animi non proprio bendisposti era la critica mossa da Fichte a Rousseau, per il suo atteggiamento di 'passività' nei confronti delle cose del mondo. Si tenga conto anche dello straordinario successo di queste conferenze, che annoverarono fin dall'inizio, fra il pubblico, personaggi come Schiller o Wilhelm von Humboldt.

[21] Per l'«Eudämonia» non fu difficile impostare una campagna sul filosofo come «deutscher Vernunft-Götzendiener», che teneva, in luogo delle funzioni religiose, «eine Art von öffentlichem Vernunft-Gottesdienst» (*FG*, 1, pp. 181 ss). Occorre anche tener presente che già nel giugno del 1794 (circa un mese prima del 9 termidoro) circolavano voci che pretendevano di riferire una affermazione fatta pubblicamente da Fichte – e cioè che nel giro di venti o trenta anni non sarebbero più esistiti né re né principi (*FG*, 1, pp. 114 e 121 ss.). Il secondo ciclo di conferenze ebbe inizio nel novembre dello stesso anno. Su l'«Eudämonia» cfr. anche X. LÉON, 1922, I, pp. 534-549.

[22] Oggetto di un rescritto ufficiale del duca Carlo Augusto.

Nel frattempo, Fichte era entrato in conflitto con alcuni tra i più potenti Ordini studenteschi; un conflitto aspro, se dovette allontanarsi per qualche tempo da Jena nutrendo timori per la propria incolumità. Ma qui basterà dire che questa complessa vicenda, che lo vede impegnato nel riformare alcune consuetudini vigenti nelle associazioni, in parte sorretto dal governo e in parte utilizzato, richiamò di nuovo su di lui, e sul ruolo che si era auto-attribuito, l'attenzione e l'impegno della corte di Weimar. Era la penultima volta. Con gli avvenimenti successivi, che videro in primo piano l'intervento di un Goethe non più disposto alle mediazioni, doveva concludersi il periodo di Jena. Furono sufficienti poco più di tre anni per arrivare all'accusa conclamata di ateismo. Il *casus belli* fu rappresentato dalla pubblicazione, nel «Philosophisches Journal», la rivista che il filosofo dirigeva insieme a Niethammer, di un articolo di contenuto dichiaratamente scettico[23] seguito da un saggio fichtiano[24], dedicato in qualche modo a controbilanciare gli effetti negativi del primo. Lo scritto di Fichte ruotava tutto attorno al concetto che la fede nell'esistenza di un «ordine morale del mondo» riposa su fondamenti filosofici. Ne nacque un intenso dibattito, al quale parteciparono in molti, sia entrando nel merito della discussione che *tout court* schierandosi sull'uno o l'altro dei fronti avversi; la controversia fu all'origine di una grande quantità di scritti, più o meno d'occasione, sul tema. Naturalmente anche Fichte vi prese ulteriormente parte, alternando riflessioni di contenuto strettamente filosofico con interventi che vorremmo definire di agitazione politica – spinto, da un lato, dalla necessità di chiarire il proprio pensiero su un argomento che apparteneva in modo organico al suo proprio «sistema» di filosofia e convinto, d'altro lato, di essere vittima di una

[23] Il termine indica qui in sintesi l'atteggiamento filosofico generale del suo autore – F.K. Forberg, di matrici kantiane – ed in particolare la sua posizione nei confronti del problema dell'esistenza di Dio, a proposito della quale veniva dichiarato impossibile sia l'affermarla che il negarla in modo certo. Il saggio portava il titolo *Entwicklung des Begriffs der Religion* (ora in *Dokumente*, pp. 23-38).

[24] *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo.*

macchinazione ordita da tempo dal «partito» della conservazione, non solo contro di lui ma contro l'intera filosofia «moderna» (da Kant in poi).

Ritenendo di poter ancora contare su appoggi potenti e di godere ancora di un largo credito nell'ambiente accademico e intellettuale, Fichte spinse molto in avanti la sua polemica, minacciando le dimissioni ove non avesse ricevuto adeguata soddisfazione. L'offerta di dimissioni venne accolta; né il filosofo venne seguito, in questa decisione, da alcuno dei colleghi che avevano promesso di sostenerlo. Fallirono anche le trattative in corso già da qualche tempo per andare ad insegnare a Magonza, 'liberata' dai Francesi[25], nell'antica Università che attendeva una completa riorganizzazione, adeguata al nuovo corso politico[26]. Fichte fu ospitato da Friedrich Schlegel a Berlino e la città finì col diventare punto di partenza per una nuova fase della sua attività.

Negli ultimi anni della permanenza a Jena, Fichte aveva compiuto un importante tratto iniziale sulla via che conduceva a realizzare il progetto di uno sviluppo articolato del sistema del sapere. Un progetto che, originale nei risultati, non lo era altrettanto nelle motivazioni da cui traeva origine – ovviamente ci riferiamo alle motivazioni esterne, non a quelle strettamente legate ai contenuti del sistema. Per non ripetere ovvietà, basterà menzionare la grande tradizione a cui quest'idea si riconduceva (quella delle enciclopedie, dal progetto leibniziano all'*Encyclopédie*, passando attraverso il

[25] La piccola Repubblica di Magonza, creata da Custine, ebbe vita assai breve (1792/93), ma la città, salvo un breve periodo, rimase sotto l'amministrazione francese al pari degli altri territori ad occidente del Reno. Si ricordi che la Prussia, insieme ad altri Stati tedeschi, aveva concluso con la Francia una pace separata, a Basilea, fin dal 1795, riconoscendo il Reno come frontiera orientale della Francia; e la stessa Austria, già prima di Campoformio, aveva segretamente riconosciuto la sovranità francese su quelle terre.

[26] La richiesta di collaborazione in tal senso e l'offerta di dirigere il nuovo istituto venne a Fichte direttamente da F.W. Jung, consigliere nella amministrazione centrale per l'istruzione a Magonza e da C.-C. Perret, già suo allievo a Jena e ora segretario diplomatico di Napoleone.

gran numero di dizionari generali e speciali fioriti in Inghilterra e in Francia), senza trascurare le modificazioni attraverso le quali tale idea si era evoluta nel corso del tempo e i nuovi approdi cui era destinata a pervenire (l'esempio degli esempi è l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, ove «sistema» ed «enciclopedia» finiscono per fondersi in un *unicum*[27]). E, come secondo elemento, decisivo tanto quanto il primo, basterà ricordare che la 'nuova' concezione della scienza moderna (consolidata, è vero, da più di un secolo, ma fortificata, nel corso del XVIII secolo, da una progressiva acquisizione sia di spessore che di consapevolezza di sé, non soltanto in ambito filosofico, ma in tutti i campi del sapere) muoveva ormai con decisione nella direzione della specializzazione dei saperi, oltre che della creazione di nuove scienze[28]. La ricerca di Fichte, pur nei limiti delle sue peculiari prospettive, aveva avuto chiaramente sentore del nuovo orizzonte entro il quale i problemi della «scienza» erano venuti a collocarsi e con essi aveva deciso di misurarsi. Tanto che il tema del rapporto fra sapere in generale (che per Fichte è la filosofia) e saperi par-

[27] Qui volutamente si omette di interrogarci sullo sviluppo ancora più complicato della nozione, in generale, di sistema. Apparterrebbe ad un altro lavoro, non meno impegnativo della ricerca che si presenta qui, comprendere il percorso lungo il quale la nozione di sistema propria delle grandi costruzioni metafisiche del passato si è evoluta fino al concetto di sistema elaborato dalla filosofia trascendentale, a partire da Kant. E quale peso, se mai ne ha avuto uno, ha esercitato in questo svolgimento la vicenda della nascita e dello sviluppo dell'idea di 'enciclopedia'. Per un confronto, invece, fra l'impostazione metodologica degli enciclopedisti francesi e quella propria della filosofia tedesca immediatamente precedente a Hegel (a partire da Fichte, ma tenendo conto dell'influenza da questi esercitata su F. Schlegel, Novalis e Schelling per la stessa nozione di 'enciclopedia' e per i progetti in tal senso ideati ed anche in piccola parte concretizzati), si veda l'Introduzione di CESA a G.W. HEGEL, *Enciclopedia*, trad. it. 1975, in particolare pp. XXIII-XXIX.

[28] Basti pensare al fenomeno, ormai pressoché consolidato, di emancipazione del diritto dalla teologia, o al nascere di discipline autonome, come l'estetica, l'economia politica o l'antropologia. In relazione a quest'ultimo campo del sapere, occorre ricordare come proprio Fichte abbia, dopo Kant e oltre Kant, recuperato argomenti e problemi dell'antropologia settecentesca – assurta a dignità di disciplina autonoma per opera della filosofia tedesca della *Aufklärung*.

ticolari è parte integrante e fondamentale della sua costruzione.

Delineata, nei tratti essenziali, l'architettura del sistema e gettatene le fondamenta – con la prima redazione della *Dottrina della scienza* –, Fichte si volse, ancora a Jena, a dedicarsi ai saperi speciali – e tra questi, per primi, al diritto ed alla morale[29]. Era sua intenzione occuparsi, subito dopo, di religione ma, non appena si mise all'opera, l'argomento, per dir così, gli esplose fra le mani[30]. Con i primi clamori dell'*Atheismusstreit* ogni serenità e profondità dell'analisi dovette essere accantonata. Molto lavorò invece attorno alle altre due scienze particolari, il diritto e la morale, e in proposito occorre subito mettere in evidenza l'importante risultato scaturito dalla sua riflessione, ovvero la netta separazione fra tali saperi, affermata in nome della radicale diversità dei rispettivi oggetti. Il tema non era nuovo, essendo stato inaugurato con chiarezza di prospettive quasi un secolo prima da Thomasius[31], ed essendo stato riproposto qua e là nel corso dell'*Aufklärung*[32]. Ma era rimasto poi sostanzialmente ignorato fino alla sua ripresa, da parte di Kant[33]. La prosecuzione della ricerca sulle orme di Kant, la revisione delle tesi kantiane per quanto innanzitutto riguarda lo statuto scientifico della morale e, appunto, la definitiva sistemazione del tema della separazione fra la sfe-

[29] Cfr. il *Fondamento del diritto naturale* ed il *Sistema di etica.*

[30] E – come fece egli stesso notare in una lettera a Lavater – venne in tal modo distolto dalla riflessione sui punti fondamentali (*GA*, III, 3, 208 s.).

[31] Si vedano almeno BATTAGLIA, 1936 e CATTANEO, 1976.

[32] A seguito non solo della diffusione, in Germania, delle 'idee francesi', ma anche della vasta risonanza che trovarono qui alcuni temi dell'illuminismo milanese, primi fra tutti quelli trattati da Cesare Beccaria in *Dei delitti e delle pene.*

[33] Senza qui considerare l'ulteriore circostanza per cui, come vedremo nel capitolo dedicato alla fondazione del diritto, anche quegli immediati successori di Kant che sostenevano di ispirarsi alla sua dottrina, parvero non accorgersi neppure delle potenzialità che tale separazione offriva sul piano della teoria.

ra della morale e quella del diritto vanno annoverati fra i risultati degni di nota di questo periodo. In stretta connessione con l'ultimo punto menzionato (e sua più rilevante conseguenza) stava un ben più arduo problema, che Fichte avrebbe anche in seguito ripetutamente affrontato e tematizzato – senza peraltro giungere ad alcuna conclusione definitiva per la coerenza sistematica della sua costruzione filosofica, ma sempre solo a risultati parziali. Esso traeva origine dalla consapevolezza che la distinzione tra i due ambiti comportava anche una riflessione, impegnativa e soprattutto da condurre senza indulgenze o infingimenti, su quegli spazi rispettivi, né esigui né infrequenti, nei quali essi potevano sovrapporsi o intrecciarsi o anche solo tangenzialmente toccarsi.

Se alla filosofia morale Fichte aveva dedicato attenzione fin dal momento in cui si era immerso negli scritti di Kant (alla cui lettura si era anzi accinto proprio per trovare risposta agli interrogativi che, ancora da giovane, lo pressavano[34]), non meno centrale rispetto ai suoi interessi fu, sin dall'inizio, il diritto. Già lo stesso motivo di fondo che animava il *Beitrag* aveva un versante squisitamente giuridico, ma occorre anche ricordare la preparazione specifica acquisita durante gli studi universitari[35]. La ricerca sui fondamenti di una scienza del diritto si svolge a partire dagli inizi del 1795 e a qualche mese più tardi risalgono le sue prime lezioni su questa materia[36].

Il compito che si trovava ora di fronte era davvero di grande portata, giacché si trattava di recuperare, per quanto possibile, e sistematizzare, ma insieme anche di confutare, ov'era necessario, gli esiti più recenti del giusnaturalismo tedesco – gli scritti di T. Schmalz, J.B. Erhard, L.H. Jacob,

[34] Primo tra tutti quello relativo al rapporto fra determinismo e libertà (tema affrontato fin dagli *Aphorismen über Religion und Deismus* del 1790).

[35] Consapevole della insufficienza della sua preparazione in teologia, nel 1787 era passato allo studio della scienza giuridica.

[36] Dello stesso anno sono le note *Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal* (*GA*, II, 3, 395-406).

G. Hufeland, C.E. Schmid –[37] senza trascurare le grandi prestazioni degli autori ormai 'classici' – da Hobbes a Locke, da Montesquieu a Rousseau – e però nemmeno i risultati più immediatamente vicini della riflessione e della pratica giuridico-politica[38]. In un lavoro 'scientifico' non poteva trovare spazio – secondo il filosofo – la contingenza storica immediata; ma certo egli deve aver tenuto conto anche di quella, se nel corso della lettura del Diritto naturale tanto numerosi sono gli echi che si avvertono di problemi attuali all'epoca e tanto frequenti le risposte che l'autore sembra voler dare a questioni tutte regolarmente sul tappeto in quegli anni.

Un esempio per tutti è offerto dal problema della funzione e del ruolo di una carta costituzionale (prima ancora che dei suoi contenuti concreti); un esempio efficace, mi pare, perché in esso convivono una questione teorica – sulla quale si andava svolgendo un dibattito serrato in tutta Europa – e una realtà storica. Il succedersi, in Francia, di costituzioni diverse in un arco di tempo assai ristretto o le conseguenze derivanti, nei territori tedeschi, dalla progressiva dissoluzione del Sacro Romano Impero[39] erano all'origine di una costellazione di tematiche, molte delle quali hanno lasciato una traccia visibile nell'opera fichtiana. In essa, questa serie di tracce, provenienti sia dalla discussione teorica che dalla situazione storica, finisce a sua volta per mescolarsi con la particolare angolatura ed impostazione problematica scelta dal filosofo. La soluzione che ne scatu-

[37] È inutile ricordare la fioritura di scritti dedicati al 'Diritto naturale' apparsi sul finire del secolo; semmai indicativo è che il cimentarsi con questo tema costituisse una sorta di mossa obbligata anche per pensatori dei quali non si sarebbe detto nutrissero per ciò alcun interesse diretto. Per es. lo Schelling della *Nuova deduzione del diritto naturale*, che comparve contemporaneamente allo scritto fichtiano.

[38] Sono del giugno del 1796 le sue letture di Sieyès tradotto in tedesco.

[39] Non si era ancora in presenza di una modificazione per dir così ufficiale della situazione istituzionale, e quindi in una fase costituente, ma che la fine dell'impero fosse imminente nessuno se lo nascondeva; di fatto questo era ormai un problema all'ordine del giorno, data la trasformazione e la semplificazione, già *in fieri*, della geografia politica dei territori tedeschi.

risce è spesso la risultante della combinazione di questi molteplici elementi. Di qui, per proseguire nell'esempio, l'idea di una carta costituzionale scritta, quale legge fondamentale dello Stato; le misure a garanzia della sua rigidità e i provvedimenti sulle procedure di modifica; la proposta di una costituzione rappresentativa; la richiesta di un contrappeso rispetto al potere assoluto del sovrano. E poiché la realtà storica tedesca non aveva ancora fatto l'esperienza di una carta costituzionale, spesso questi problemi erano legati al dibattito sulla codificazione[40]. Legati non solo ad una discussione in merito ai singoli contenuti da immettere nei codici in preparazione (ove essi fossero stati davvero varati); né solo ad una presa di posizione in favore o contro la creazione di codici moderni (numerose voci si alzarono a quel tempo contro la codificazione, in nome dell'antico diritto consuetudinario, o comunque a difesa di quel «particolarismo giuridico» alimentato anche dal sovrapporsi di raccolte di leggi tanto numerose quanto farraginose[41]; tali voci trovarono un valido appoggio anche nel rinnovato interesse per le istituzioni inglesi che caratterizzò il secondo Settecento. Quanto a Fichte, egli non ebbe dubbi circa i vantaggi di una codificazione redatta secondo regole di razionalità e dettata insieme da scopi di razionalizzazione). Ma – come nel caso del codice prussiano, lo *Allgemeines Landrecht für die königlich-preussischen Staaten*, entrato in vigore nel 1794 – erano, quei problemi, connessi ad una discussione riguardante specifici temi di natura 'costituzionale', inseriti nel codice proprio perché una carta costituzionale ancora non esisteva (l'esempio più significativo è offerto dalle resistenze, provenienti dallo stesso Federico Guglielmo II, a lasciarsi vincolare da quell'elenco di diritti fondamentali che comparivano nella *Introduzione* dell'*ALR*, per quanto esso fosse, appunto, soltanto un codice[42]).

[40] Si coglie qui un'eco dell'antica idea di Svarez di far svolgere al progettato codice prussiano il ruolo – anche – di carta costituzionale.

[41] Cfr. almeno Tarello, 1969.

[42] Koselleck, 1981^2, p. 30.

Negli anni del suo magistero a Jena, Fichte aveva coltivato una serie di discepoli destinati ad un importante avvenire; tra coloro che più assiduamente seguirono le sue lezioni spiccano i nomi di Friedrich Schlegel prima e di Novalis poco più tardi. Ma al di là delle scansioni della vita accademica, era inevitabile che le relazioni intessute in un piccolo centro, da un affiatato gruppo di intellettuali, si stringessero attorno al personaggio più autorevole. Successivamente Fichte instaurò una assiduità di rapporti con Hölderlin, Schelling, Caroline Schlegel. Anche altri nomi sarebbe significativo menzionare, per esempio quello di Herbart; ma ciò che qui innanzitutto interessa è ricordare il grande ruolo giuocato da Fichte nella formazione di coloro che daranno vita al primo cenacolo romantico. E non a caso si parla di formazione, in quanto è indubbio ch'egli sia stato il 'maestro', nel senso letterale del termine, di alcuni dei promotori del movimento romantico – F. Schlegel e Novalis innanzitutto[43] – e l'importante referente esterno per tutto il gruppo. Referente esterno, però; nel senso che non è corretto inserire Fichte nel novero dei romantici (come pur talora si fa) o anche solo fregiarlo del titolo di capostipite. Viceversa – ma questa è cosa ovvia – solo una parte minima delle dottrine romantiche sono riconducibili alla filosofia fichtiana. Quando, nella letteratura tedesca, si vedono ricorrere termini come *Streben* o *Tätigkeit*, non è necessario pensare esclusivamente a Fichte; tutto lo *Sturm und Drang* rappresenta, al riguardo, una fucina ben più affidabile. E altrettanto lontano è il pensiero giuridico-politico di Fichte da quello elaborato dal romanticismo, sia che si guardi alla sua prima fase, sia alla fase più matura. Nonostante alcune, rare, convergenze, quelli che si delineano nella visione ro-

[43] Tra l'altro, le menti più filosofiche del gruppo (se escludiamo Schelling, per il quale il discorso è evidentemente assai più complesso), che hanno lasciato testimonianza esplicita dell'influenza esercitata sul loro pensiero dall'insegnamento fichtiano. Si vedano in particolare, per F. Schlegel, sia i *Frammenti filosofici* (1796) che la *Transzendentalphilosophie* (dal titolo del corso tenuto all'Università di Jena nel semestre invernale 1800-1801, pubblicata nelle *Philosophische Vorlesungen*, 1800-1807) e, per Novalis, le *Fichte-Studien* del 1795-1796.

mantica e nella filosofia fichtiana sono orizzonti concettuali differenti.

Ma non è questo il luogo per affrontare questioni così generali. Il richiamo al circolo romantico di Jena è di rilievo nella biografia intellettuale di Fichte perché il trasferimento del gruppo a Berlino (che segna anche una fase di passaggio nell'evoluzione del romanticismo) fu all'origine della decisione del filosofo di spostarsi in quella città. Non che si debba pensare ad un nesso causale, ma sicuramente, dopo Jena e dopo il venir meno dell'ipotesi, più o meno credibile, di Magonza, Fichte vedeva un destino incerto di fronte a sé[44]; le sollecitazioni e l'offerta di aiuto provenienti da un gruppo di amici al loro interno compatti e sodali[45] erano fonte di sicurezza. E poi, la nuova destinazione era Berlino – la città culla del più rilevante esperimento culturale e politico di un passato non lontano e che ora lasciava trapelare qualche nuova promessa per il futuro[46]. E difatti a Berlino Fichte rimase, intenzionato non soltanto ad elaborare, nell'ennesima stesura, la *Dottrina della scienza* – anche se questo rappresenta un episodio decisivo nella riarticolazione del sistema – né solo a ripensare, da una prospettiva in parte mutata, il rapporto tra ragione e fede[47]. Rimase, con l'intento di partecipare in modo attivo alla vita politica e di dedicare parte delle proprie energie a ricerche su temi di carattere sociale.

Dopo qualche mese di vita appartata, l'ansia di partecipazione e lo spirito di protagonismo lo condussero ad occupare una posizione di prestigio all'interno della loggia masso-

[44] Per esempio, in una lettera a Reinhold del maggio 1799, ancora manifestava apprensione per la propria sicurezza nei territori tedeschi e, forse con eccessivo vittimismo, esclamava di non vedere per sé «altra strada se non quella che porta in Francia» (*GA*, III, 3, 353-363).

[45] Del quale facevano parte anche Tieck e Schleiermacher, che per un certo periodo avrà rapporti molto stretti con Fichte.

[46] Federico Guglielmo III era salito al trono nel 1797.

[47] Del 1800 è la pubblicazione della *Destinazione dell'uomo*, altro snodo di rilievo nell'evoluzione della sua riflessione filosofica.

nica Royal York, guidata da I.A. Fessler. Da tempo Fichte aderiva alla massoneria, ma l'episodio è ugualmente significativo perché egli, questa volta, vedeva nell'attività ai vertici della loggia la possibilità di trasformare un luogo di potere e di rilievo culturale in un nuovo pulpito per la propria predicazione laica – e ciò in una città come, appunto, Berlino. La vicenda si chiuse rapidamente[48], ma lasciò una traccia consistente nello scritto *Philosophie der Maurerei. Briefe an Constant* (1802), che riproduceva le conferenze tenute da Fichte nella loggia. Il centro dell'opera è rappresentato da un ulteriore momento di riflessione sul tema della *Bildung*, che deve essere educazione e formazione dell'uomo 'intero'. Una struttura come quella massonica permetterebbe di conseguire un simile obbiettivo, viceversa mancato dalla organizzazione sociale nel suo complesso, orientata, e a buon diritto, a coltivare le specializzazioni; le quali sono presupposto e conseguenza insieme della divisione del lavoro, a sua volta strumento indispensabile per il progresso della società. L'intento fichtiano di fare della loggia la prima sede di una riforma morale da estendersi poi alla società intera è chiarissimo: quella che nella società è una somma di «Bildungen» unilaterali – in quanto lì si persegue il progresso della totalità – potrà diventare, grazie alla palestra massonica, una *Bildung* compiuta e multilaterale – che il filosofo qualifica come «Bildung zur sittlichen Freiheit» – armonicamente perseguita dall'insieme dei singoli[49].

48 Proprio perché venne rifiutato il suo progetto di riformare radicalmente organizzazione e metodi vigenti, sì da plasmare la loggia a strumento di propaganda della filosofia trascendentale.

49 Non è possibile qui neppure tentare di radunare e stringere i numerosi fili che si raccolgono nella tesi così sinteticamente esposta. Basti menzionare alcuni dei livelli su cui il discorso dovrebbe articolarsi per riconoscere tutti gli echi che vi si fanno avvertire. Sul terreno estetico, in primo luogo – del quale le riflessioni di Wilhelm von Humboldt sulla *Bildung* in età greca e gli scritti di Schiller, per esempio il poemetto *Die Künstler* o l'*Educazione del genere umano* (con la capacità dell'arte di ricondurre ad armonia la componente naturale e quella morale-ideale dell'uomo) costituiscono esempi tra i più rappresentativi. Sul terreno dell'economia politica, con il nodo cruciale della divisione del lavoro e il

Intanto, dopo aver progettato una «Critica della costituzione francese» (le notizie al riguardo risalgono al gennaio 1800, due mesi dopo il colpo di stato del 18 brumaio, con lo scioglimento del Direttorio, e un mese dopo la *Costituzione dell'anno VIII*), era venuto il momento de *Lo Stato commerciale chiuso*. Opera quanto mai singolare, premonitrice dei futuri sviluppi del pensiero politico fichtiano, ma insieme ancorata a due o tre idee-guida presenti fin dagli scritti giovanili. Tra queste, innanzitutto, il nesso stretto fra diritto di appropriazione e di proprietà e diritto al lavoro e il ruolo centrale attribuito alla nozione di lavoro. Lo scritto, di cui Fichte stesso si dichiarò soddisfatto e che dedicò al ministro delle finanze prussiano K.A. Struensee von Karlbach[50], ha una sua singolare peculiarità, in quanto contiene una violenta requisitoria nei confronti del sistema mercantilistico, affiancata però da una critica altrettanto aspra del liberismo[51]. Del quale, tuttavia, resta in piedi una delle tesi

relativo dibattito sulle conseguenze ch'essa comporta per la società. Sul terreno politico, infine, ove il ruolo svolto dal «disciplinamento», che sembrava inizialmente limitato all'ambito pedagogico, e alla discussione 'quale tipo di educazione, per quali fini' si scopre appartenere per intero all'orizzonte della politica (cfr. almeno SCHIERA, 1992).

[50] L'opera a stampa venne da Fichte inviata, oltre che a Struensee (autore, a sua volta, delle *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Staatswirtschaft*, 1800), al conte von Schulenburg, politico prussiano, e al re Federico Guglielmo III.

[51] Proprio a criticare quest'ultimo aspetto era diretta la caustica recensione, apparsa nella «Berlinische Monatschrift» ad opera di A. Müller – ove lo *Handelsstaat* veniva definito una «Träumerei», in nome di quella stessa dottrina del *laisser faire* che alcuni anni più tardi Müller rifiuterà del tutto (v. sopra, nota 15). Occorre aggiungere che lo stesso Struensee, al quale Fichte si era rivolto non solo in segno di omaggio, ma nella speranza di trovare udienza per le proprie idee, seguiva a sua volta un orientamento *in toto* liberista (il punto forte delle sue convinzioni era rappresentato dalla liberalizzazione del commercio del grano e dalla libera circolazione dell'oro e dell'argento. E in tal senso si era battuto durante l'azione di governo, al tempo di Federico Guglielmo II, uscendone sconfitto. Solo con l'avvento di Federico Guglielmo III egli potè riprendere il suo programma di riforma finanziaria). Il motivo per cui Fichte abbia visto in Struensee il proprio referente non è dunque agevole da spiegarsi, salvo che non si abbracci l'interpretazione offerta da BRUNSCHWIG, 1947, che spiega con chiarezza come il reale problema della

principali, e cioè che la ricchezza di una nazione non consiste nella quantità di oro o di argento che vi circola (ma nel lavoro come valore). Il che probabilmente si spiega con la comune provenienza fisiocratica della polemica contro il mercantilismo[52], che vede per una volta concordi Adam Smith e Fichte (memore, come si è detto, degli insegnamenti di Quesnay, Turgot e Mirabeau). Già nel *Fondamento del diritto naturale* il tema dell'organizzazione dello Stato da un punto di vista economico aveva preso le mosse dall'assunto che il «poter vivere» fosse proprietà assoluta e inalienabile di ciascuno. Proprietà, e dunque diritto che deve venire garantito da quello stesso contratto di proprietà che sta a fondamento del contratto di cittadinanza. Tra gli istituti fondamentali previsti dal contratto sociale va annoverato anche una *Unterstützungsanstalt*, deputata proprio a questo scopo. E poiché la fonte primaria del sostentamento proviene dai beni della terra, i «produttori», ossia gli agricoltori, giuocano un ruolo primario nell'economia, affiancati dal ceto degli artigiani e fabbricanti e da quello dei commercianti.

Lo Stato commerciale chiuso, che riprende e approfondisce tale problematica, ha qui anche il proprio punto di avvio. E ciò perché sono queste le linee economiche portanti in uno Stato 'secondo ragione' ed il tracciarle è, ancora una volta, compito della *Filosofia* – come suona il titolo del primo libro dell'opera. La ricerca di cosa sia il 'giusto' in uno Stato conforme a ragione conduce all'analisi di quella che ne è la condizione prioritaria – che ciascuno abbia il suo; compito dello Stato è d a r e a ciascuno il suo e preservarvelo[53]. Per realizzare questo fine, occorre che si instauri un

Prussia consistesse non semplicemente nell'eccessivo intervento dello Stato in economia, ma, in primo luogo, nelle forme distorte di tale intervento. E che la necessità prioritaria fosse una riforma in tal senso, tesa a riequilibrare i forti squilibri soprattutto nella produzione.

[52] Cfr. LÉON, 1924, II, t. I, p. 80 e J.G. FICHTE, *Der geschlossene Handelsstaat*, l'Introduzione di HIRSCH, 1979.

[53] Anche l'*ALR* prevedeva l'obbligo, da parte dello Stato, di procurare lavoro o, in caso di impossibilità, di garantire assistenza. Ma il livello di

circolo virtuoso fra i tre principali rami dell'economia, ove sia lasciata libertà massima di espansione all'agricoltura, in quanto principale produttrice di ricchezza; sia garantita la fabbricazione di beni in quantità idonea a soddisfare la domanda ma non in quantità eccedente, al fine di non inflazionare il mercato di merci, e sia infine assicurata nel contempo una corretta circolazione dei prodotti agricoli e dei manufatti ed un'equa determinazione dei prezzi. Di qui la necessità dell'intervento dello Stato in economia, sia per quanto riguarda la composizione degli ultimi due ceti (con un controllo anche del rapporto fra il numero degli aderenti a ciascuno e gli obiettivi 'bisogni' della società[54]), sia per quanto riguarda la quantità complessiva di merci circolanti. La *Politica*[55] – che è prudenza e non scienza, ricerca dei mezzi più adeguati allo scopo in una situazione storica data – richiede la chiusura commerciale dello Stato, ossia il divieto per i privati di commerciare con l'estero[56]; attività, quest'ultima, riservata soltanto allo Stato. Un simile provvedimento è il più efficace a garantire l'indipendenza politica di una nazione, che a sua volta è una conseguenza diretta dell'indipendenza conseguita sul piano della produzione. Questa la strada per risolvere alla radice l'attuale anarchia nei commerci ed anche per assicurare la pace all'interno, giacché la vera causa delle guerre è di frequente la collisione degli interessi commerciali. Con ciò siamo fini-

organizzazione esistente non solo non consentiva di ottemperare a tale obbligo, ma neppure di istituire alcuna attività assistenziale.

[54] Il problema del ruolo e della funzione dei ceti (nel prevalente significato di rami economici) in una società organizzata sulla base della divisione del lavoro era già stato affrontato da Fichte nelle *Lezioni sulla destinazione del dotto*. Qui egli reclamava ancora la possibilità, per ciascuno, di scegliersi un mestiere e perciò determinare il ceto di appartenenza. Nelle opere successive la decisione progressivamente si trasforma da volontaria a imposta dallo Stato (cfr. FONNESU, 1985).

[55] Oggetto di indagine nel terzo libro dell'opera.

[56] Nonché la creazione di una moneta nazionale (*Landesgeld*). La libertà di commercio viene raffigurata come la condizione di una generale guerra di tutti contro tutti, ossia come la libertà, per gli uomini, di rovinarsi a vicenda.

ti sul terreno della *Storia* (argomento del secondo libro). La peculiarità di alcune circostanze storiche emerge chiara quando, per esempio, si esamina il problema delle imposte. Necessarie per il funzionamento dello Stato, non possono essere utilizzate per scopi non conformi, mentre, viceversa, il loro aumento in tempi recenti è stato, secondo l'autore, finalizzato ad incrementare la forza militare dei governi contro gli altri Stati. O quando, infine, Fichte sottolinea la differenza fra il presupposto che sta a fondamento della sua costruzione teorica e il dato di fatto storico: fin qui gli Stati si sono limitati a conservare i cittadini nel loro possesso, ove questo già esisteva, senza andare oltre in quello che è viceversa il loro compito primario.

A questa opera si è dedicato uno spazio maggiore che ad altre, non soltanto perché i suoi contenuti erano, come si è detto, considerati rilevanti dallo stesso autore[57], né soltanto per la sua particolare posizione nel panorama delle dottrine economiche[58], ma soprattutto perché qui Fichte riprende l'antico tema settecentesco del *Wohlstand*, del benessere dei singoli e della nazione nel suo complesso – dopo decenni di polemiche condotte dalla filosofia 'moderna' contro l'eudemonismo. In fin dei conti, il problema dominante di questa opera è proprio quello del benessere, e della felicità, materiali. Che ovviamente devono armonizzarsi con il bene

[57] Che tornerà sull'argomento, apportandovi anche alcune modifiche, nella successiva *Rechtslehre*.

[58] Accanto ai caratteri distintivi della sua dottrina economica già citati, occorre ricordare altre peculiarità, messe in evidenza da HIRSCH nell'Introduzione allo *Handelsstaat*, 1979; in primo luogo la dottrina della moneta simbolica, all'interno della quale Fichte già porrebbe le basi per una teoria quantitativa della moneta e poi le sue riflessioni sul valore, anticipatrici in qualche misura, anche se non senza contraddizioni, della teoria dell'utilità marginale. Fin qui si è citato da uno studioso del ramo, senza essere in grado di entrare nel merito della materia. Ciò che invece ci pare di poter aggiungere, nel quadro di questi brevi cenni sulla storia delle dottrine economiche, è un riferimento a Friedrich List il quale, e per la dottrina della moneta nazionale, e – ciò che conta assai di più – per la politica di eliminazione delle barriere doganali interne (volta a conseguire un rafforzamento delle dogane con l'estero) sembra in una certa misura debitore delle dottrine fichtiane.

intellettuale e spirituale, ma, per potersi armonizzare, devono esistere.

Tra le ricerche del periodo berlinese, quella condotta da Fichte sulla filosofia della storia merita un'attenzione di riguardo, più che per i suoi risultati specifici, per la scelta stessa del tema. In tal modo egli veniva infatti a cimentarsi con un argomento cruciale della riflessione filosofica (in particolare francese) della seconda metà del Settecento, che avrebbe saputo mantenere una sua forza di attrazione per buona parte del secolo successivo; ed inseriva il proprio nome nel novero dei cultori di una materia che resterà a lungo investita di un generale prestigio. D'altra parte, dati i presupposti della sua filosofia, egli non poteva che intimamente condividere la comprensione del ruolo essenziale svolto da una riflessione in chiave filosofica sulla storia, o da una considerazione filosofica della storia[59]. Anche le aspre osservazioni sulla realtà del proprio tempo e le polemiche contro le coeve visioni del mondo, che occupano una parte considerevole dello scritto, sono intenzionalmente ricondotte a quello schema di filosofia della storia inaugurato dai *philosophes* in Francia. E sembra di poter dire che la riproduzione dello schema in Germania[60] non abbia sollecitato in lui un'eguale adesione. Come al solito del tutto avaro di citazioni, l'autore non soccorre in alcun modo nella ricerca delle fonti, ma l'orientamento generale del suo pensiero in materia induce a ritenere che, con i *Tratti fondamentali dell'epoca presente*, il filosofo idealmente si ricongiungesse ai grandi schizzi di filosofia della storia del tipo di quello tratteggiato ad esempio da Condorcet nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, del 1794[61]. Non occorre aggiungere quanto la sua concezione

[59] Come del resto testimoniano le considerazioni ricorrenti in molti dei suoi scritti sulla differenza fra lavoro dello storico e lavoro del filosofo (anche e soprattutto del filosofo che ragiona di *Weltgeschichte*).

[60] Certo più quella operata da Herder che non quella operata da Kant; ma anche nei riguardi di certo 'pessimismo' kantiano Fichte ha mantenuto le distanze.

[61] Naturalmente altri autori si sarebbero potuti citare, dal Turgot delle

dello sviluppo storico, che pure poteva trovarsi in sintonia con il pensiero dei lumi, fosse d'altra parte innanzitutto condizionata dalla sua propria visione filosofica. Di qui la scansione della storia universale in cinque grandi epoche, ciascuna delle quali è spiegata e interpretata sostanzialmente sulla base di un unico e fondamentale criterio: lo spazio riservato alla ragione. Il che è facile da spiegare; se è vero che la storia è, fondamentalmente, un processo che evolve verso il meglio, secondo, cioè, un miglioramento progressivo e costante, e se è del pari vero che qualsiasi attività umana – perciò anche quella che concorre a determinare il corso della storia – è in quanto tale assistita dalla ragione, tutte le età della storia saranno caratterizzate da questa presenza. E la maggiore differenza sarà da rinvenirsi nel diverso modo di atteggiarsi dell'intelletto in ciascuna fase storica e dal diverso rapporto che di volta in volta si instaura fra il peculiare modo di presentarsi della ragione e la quantità di l i b e r t à garantita. In ciò consiste il «carattere fondamentale» di un'epoca, il suo «principio» (mentre l'insieme delle singole 'idee' che guidano le età della storia costituisce il «piano dell'universo» – *Weltplan*). La prima epoca della storia universale è caratterizzata da un mero *Vernunftistinct*; è un'età di assoluta «innocenza», con una consapevolezza della libertà del tutto «indistinta»[62]. La seconda è l'età del «dispotismo», quella in cui la libertà è posseduta solo dai pochi o pochissimi che comandano (gli individui «più energici della specie»[63], che si sono impadro-

Esquisses (1750) – un pensatore che Fichte conosceva – al Voltaire dell'*Essai sur les moeurs et l'esprit de nations* (1756) – che coniò l'espressione «philosophie de l'histoire» e successivamente redasse una *Philosophie de l'histoire* (1765) – ma si sarebbe trattato di un esercizio poco costruttivo, perché privo di riscontri.

[62] È l'epoca del «popolo originario» (*Normalvolk* o *Urvolk*). Postulato il quale, occorre postulare anche l'esistenza di un popolo «selvaggio» – sia pure per un limitato periodo e senza che sia rilevante in quale luogo della terra esso abiti – capace di innestare il conflitto e permettere così l'avvio della dinamica storica (in analogia al rapporto fra io e Non-io).

[63] Occorre in proposito ricordare che la filosofia della storia di Fichte prevede l'esistenza di individui più progrediti rispetto al livello di svi-

niti del dominio); la terza è l'età della liberazione dall'autorità esterna e coattiva, conseguita grazie al destarsi della ragione, il cui esercizio era fino ad allora patrimonio solo di alcuni. Ma la ragione, nell'opera di distruzione dell'autorità, ha distrutto anche se stessa e questa età (che secondo Fichte coincide con quella contemporanea, già però in via di superamento) è diventata l'età della «completa peccaminosità» e di una libertà vuota, soltanto 'negativa'. La quarta epoca, che già si intravede, sarà caratterizzata dalla «consapevolezza» della ragione[64] e da un riacquistato senso della libertà; l'ultima sarà l'età della ragione dispiegata e della libertà compiuta[65].

Sia permessa ancora qualche osservazione sulla visione del corso storico come di una progressione sostanzialmente lineare – perché qui è sotteso un problema sul quale dovremo tornare nel corso della ricerca. E il problema è dato dalla coesistenza, nel pensiero fichtiano, di un modello di sviluppo appunto lineare e di un modello nel quale è prevalente invece l'elemento della discontinuità. La filosofia della storia è la sede più idonea per vedere all'opera i due modelli (anche se, a me pare, con una prevalenza sostanziale del primo – soprattutto là dove si accetti di vederlo corretto, o semplicemente reso più complesso, da uno schema

luppo raggiunto dal loro tempo e perciò stesso capaci di imprimere un impulso per il superamento dell'epoca nella quale vivono. Ad un meccanismo analogo appartiene anche la tesi – diventata famosa grazie a Hegel – della decadenza di singoli paesi che, per dir così, non sanno restare al passo con i propri tempi e vengono sostituiti da altri nella guida del processo storico.

[64] Dal dominio del «concetto».

[65] Oltre che l'età dell'estinzione dello Stato – quell'istituzione nella quale le relazioni umane conoscono la minore quantità di «libertà vera» e nella quale la specie umana conosce il maggior numero di «ostacoli». Storicamente, la prima forma di costituzione è il «dispotismo orientale»; la seconda, tipicamente europea, è quella in cui sono universalmente garantiti i diritti «civili» ma non quelli «politici»; l'assenza di privilegi nell'esercizio dei diritti è assicurata dallo Stato «assoluto». È questa, secondo l'autore, la forma di costituzione dell'età a lui contemporanea, nella quale, in quei paesi che hanno raggiunto un più avanzato stadio di sviluppo, già si intravedono elementi della fase successiva.

che potremmo in qualche modo definire 'dialettico' e che è attivo più che altro nella costruzione esterna del modello, nel suo aspetto formale[66]). Il secondo modello si appoggia su alcune esplicite affermazioni fichtiane; ad esempio quella con cui l'autore nega che le diverse epoche necessariamente si susseguano nel tempo e secondo una gradualità ordinata entro lo svolgimento cronologico. O l'altra con cui egli concede l'eventualità di una comparsa anche contemporanea o sovrapposta di alcuni dei «tratti fondamentali» che caratterizzano le diverse età, prevedendo la possibilità, nella storia, di involuzioni, ritorni e regressioni (con un parallelo e corrispondente atteggiarsi del concetto e del suo modo di operare in ciascuna delle diverse situazioni). In soccorso del primo modello sopraggiungono tuttavia altri elementi: le diverse epoche storiche, pur tratteggiate *a priori*, corrispondono in buona misura ad epoche storicamente individuate e susseguitesi l'un l'altra nella realtà storica; inoltre, gli stessi diversi modi di atteggiarsi della ragione, corrispondenti alle diverse fasi della storia, appaiono, ad una visione complessiva, ordinati secondo una scala ascendente che vede coincidere il vero e proprio «regno della ragione» con l'ultima età della storia – fine tendenziale dell'umanità, proprio allo stesso modo in cui la moralità di tutti i componenti della comunità umana è il fine di ogni comportamento virtuoso[67].

[66] In generale nel pensiero di Fichte è del tutto usuale uno svolgimento ritmato secondo una tesi, un'antitesi ed una sintesi. Qui, poi, le cinque età della storia universale vengono esposte secondo uno schema 'quintuplice' (la definizione è fichtiana, anche se non appartiene a questo scritto) che ha qualche assonanza con un procedimento di tipo dialettico. Il punto di partenza è costituito dal periodo finale della storia (e insieme dal suo fine, ovvero dalla finalità che la storia persegue). E di qui procede per opposizioni successive: innanzitutto quella tra l'ultima età della storia e la prima, che trova il suo momento di composizione nella quarta età. Questa ha a sua volta necessità di venire 'conciliata' con la prima; di qui il sorgere della terza epoca e, con analogo meccanismo, della seconda. La 'forma' che riveste una costruzione filosofica concepita *a priori*, senza alcun riferimento all'esperienza, viene fatta dall'autore convivere con la sostanza di uno sviluppo narrato nel suo svolgimento cronologico.

[67] Di questa possibilità di impostare in maniera non univoca il problema

I *Tratti fondamentali*, che consacrarono il nuovo ruolo pubblico svolto da Fichte a Berlino[68], contenevano già i presupposti per buona parte della produzione successiva. La quale, però, ebbe anche sviluppi inattesi a seguito dei repentini mutamenti della situazione storica. Con l'avanzata delle armate di Napoleone, con le sconfitte di Jena e Auerstädt,

si rende comunque conto lo stesso autore, come mostra un altro luogo nel quale viene messa in campo la questione della «quintuplicità» (*Die Anweisung*, *SW*, V, 463-475; trad. it., pp. 299-309; cfr. anche *SW*, V, 511 ss.; trad. it., ed. MORETTO, pp. 344 ss.). Occorre innanzitutto notare come Fichte si preoccupi preliminarmente di specificare che i cinque possibili modi di vedere il mondo ch'egli va ad illustrare sono, appunto, cinque modi di «vedere»; che questa divisione non attiene cioè all'oggetto ma soltanto alla peculiare ottica in cui viene considerato un oggetto, che è unico e resta comunque uguale a se stesso. In secondo luogo, se da un lato questi cinque modi di vedere il mondo vengono identificati con «i diversi possibili livelli e gradi di evoluzione della vita spirituale interna», d'altro lato si precisa che essi debbono restare al di fuori di qualunque riferimento temporale. Peraltro, il soggetto finito che li comprende, li comprende secondo un «processo graduale» – e ciò costituisce la «regola» e corrisponde al «corso abituale» delle cose, anche se non si può dire che valga «assolutamente» e «senza eccezione» (si veda quanto sopra si è detto circa i fenomeni di involuzione, arresto ecc.). Si ricordi che tale quintuplice prospettiva si articola in una gamma ascendente che vede al grado inferiore la concezione che ritiene vero soltanto il mondo che cade sotto la percezione dei sensi e al livello più alto la concezione «scientifica» – passando attraverso i gradi intermedi della identificazione del mondo con «una legge fonte di ordine e di uguaglianza per la libertà dei più» (di cui vorrei per inciso far notare la straordinaria consonanza con il diritto astratto hegeliano), della «dottrina morale *comune*», della «morale superiore» e infine della religione. Giacché è stata rievocata la vicenda dello *Atheismusstreit*, conviene rapidamente ricordare il rapporto articolato e complesso che Fichte instaura qui fra religione e scienza: «la scienza va oltre la comprensione [*Einsicht*], fornita già dalla religione, secondo la quale ogni molteplicità è assolutamente fondata sull'uno e ad esso deve essere ricondotta, e giunge a comprendere il modo di questa connessione ... Senza la scienza la religione è una semplice fede, sia pure incrollabile: la scienza elimina [*aufhebt*] ogni fede, trasformandola in una visione [*Schauen*]». A loro volta, il punto di vista scientifico e quello religioso «sono soltanto contemplativi e speculativi e per nulla attivi e pratici in sé», mentre è il punto di vista della morale superiore quello capace di essere pratico.

[68] Molte le personalità presenti anche a queste conferenze, come del resto a quelle tenute nel corso del 1804 sulla *Dottrina della scienza* (da segnalare la presenza al terzo ciclo di queste del ministro Altestein). Cfr. anche LAUTH, 1980 e FÖRSTER, 1987.

con la minaccia sempre più concreta e vicina dell'entrata dei Francesi a Berlino, all'ordine del giorno era ormai la sollevazione contro lo straniero e la guerra di liberazione. E più urgente ancora era un altro obiettivo, come si evinceva dalla impossibilità di associare ai due termini appena pronunziati – 'sollevazione' e 'liberazione' – l'attributo che avrebbe dovuto loro competere di diritto: quello di 'nazionale'. A gran distanza dagli altri Stati europei, la Germania doveva ancora compiere, insieme all'Italia, il passo che l'avrebbe condotta allo Stato nazionale. Il tema dei *Discorsi alla nazione tedesca* è sostanzialmente questo. Se nei *Grundzüge* l'età contemporanea era raffigurata come l'età dell'egoismo, nei *Discorsi* quell'egoismo è rappresentato nei suoi effetti autodistruttivi. Di qui la necessità di ricostruire dalle fondamenta ciò che è stato abbattuto, facendo della Germania una nazione, dei tedeschi un popolo degno di questo nome e sollevando l'orgoglio di un popolo vinto[69] contro un nemico che non solo usa le armi della conquista, come il peggiore dei barbari, ma che lo fa dopo aver tradito. Napoleone è infatti non solo il conquistatore, ma anche il traditore degli ideali della rivoluzione; egli non è degno neppure di essere chiamato per nome[70]. Nel corso di una guerra che andava assumendo proporzioni sempre più vaste, a Fichte non era mancata l'opportunità di riflettere sui 'valori' del patriottismo e di riconsiderare i termini del rapporto intercorrente fra questo e il cosmopolitismo[71] né, poco tempo prima, a lui, traduttore di Dante e amante della cultura italiana, era sfuggita l'occasione di approfondire la storia d'Italia e di ripensare la lezione di Machiavelli[72] – quel me-

[69] Dopo l'agosto del 1806 Fichte si era proposto come oratore sul campo di battaglia, ma le autorità avevano rifiutato l'offerta.

[70] Il titolo di una breve nota fichtiana sulla figura di Napoleone redatta a metà del 1806 suona *In Beziehung auf den Namenlosen* (*SW*, VII, 512-516).

[71] Fra il 1806 e il 1807 Fichte pubblicherà due dialoghi intitolati a *Der Patriotismus und sein Gegentheil.*

[72] Nel periodo dell'insegnamento a Königsberg, dove Fichte aveva chiesto fosse temporaneamente trasferito l'incarico ch'egli teneva, da circa

desimo Machiavelli riscoperto in Germania all'inizio del XIX secolo[73] e reinterpretato secondo criteri del tutto mutati rispetto all'interpretazione in voga nell'età dei Lumi.

Due erano le principali direttrici lungo le quali si snodavano i *Discorsi*, l'una e l'altra motivata dalle ragioni appena dette. Per un verso, un'opera di totale ricostruzione implicava innanzitutto la capacità di incidere profondamente sulla costituzione stessa dell'uomo. Il compito non poteva che venire affidato – ancora una volta – alla e d u c a z i o n e. E questa doveva essere ormai non solo un'educazione di massa, ma un'educazione nazionale: di tedeschi e per finalità utili ai tedeschi. Non è più – o non è più soltanto – dell'uomo come essere razionale finito che Fichte parla qui; né della specie umana, come ancora accadeva nei *Grundzüge*, ma del tedesco – e dei suoi possibili destini futuri. Non più l'uomo *faber sui*, ma il tedesco costruttore del proprio destino; non più i 'caratteri fondamentali' dell'uomo e della specie, ma i 'caratteri fondamentali' del «popolo» tedesco (è questo il luogo in cui, nella produzione fichtiana, sorge il *Volk* come referente storico-politico[74]). E qui è la contrad-

un anno e mezzo, all'Università di Erlangen, aveva lavorato alla stesura del saggio sul *Machiavelli* – una traduzione di passi tratti da alcuni capitoli del *Principe*, corredati da una nota introduttiva. Mirata era la scelta dei passi e la costruzione dell'opera, come mostra la stessa collocazione del capitolo conclusivo del *Principe* – l'esortazione a Lorenzo dei Medici – ad apertura della silloge, ed anche il titolo del paragrafo conclusivo dell'Introduzione di Fichte, *In wiefern Machiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe.*

[73] Cfr. Elkan, 1919 e Procacci, 1965. Un parallelo fra la Germania del tempo e l'Italia di Machiavelli si legge anche ne *La costituzione della Germania* di Hegel (trad. it., p. 108). Accanto a ciò occorre comunque ricordare che, forse dati i presupposti, esplicitati proprio in questo scritto, Hegel non rimase affatto scosso per la disfatta prussiana né manifestò particolare entusiasmo per la successiva guerra di liberazione. In parziale analogia con il «Teseo» hegeliano, si ricordi il passo di una lettera inviata da Fichte ad Altenstein, nell'aprile 1807, dove l'autore esprime l'idea che non sia pensabile alcuna pace in Europa finché la Germania non verrà riunificata «unter Einem Haupte» (cit. in *FG*, 5, p. 337).

[74] Che, assieme alla 'nazione', ha completamente sostituito l'alternativa rappresentata, nelle altre opere giuridico-politiche, da due referenti fondamentali: la società e lo Stato. Degno di nota mi pare che nel *Natur-*

dizione più vistosa dell'opera, perché la prospettiva finale verso cui essa nonostante tutto muove è, ancora una volta, la costruzione del 'regno dei fini', del «Vernunftstaat», del «Kulturstaat». Ma proprio la cultura non appare più ciò che per Fichte era stata fino ad allora, ovvero il mezzo più consono per superare le differenze fra gli uomini – come ben è mostrato dal ruolo ora attribuito al linguaggio, veicolo per eccellenza della cultura. Quella cui adesso si assiste è una fantasiosa distinzione fra lingue vive e lingue morte[75], dove il popolo tedesco, erede diretto dell'*Urvolk*, è l'unico ad avere una lingua viva, proiezione di una capacità di far tornare efficace e attiva l'opera del «concetto». Di qui la possibilità di una vera e propria 'svolta': i tedeschi, descritti all'inizio dell'opera come un popolo di vinti, costretti solo ad «obbedire», diventano i portatori di un nuovo ideale. L'altra direttrice della ricerca fichtiana è orientata ad una scelta meditata degli obiettivi. Non solo un'individuazione del nemico ritratto a tinte che lasciano un segno indelebile, ma poi un'ampia costellazione di bersagli ricchi di suggestione; la lotta contro tutto ciò che è 'francese' si trasforma nel rifiuto di un'intera cultura, di uno 'spirito' del popolo (che in Francia è *esprit* e non potrà mai essere *Geist*).

I primissimi anni che seguirono la pace di Tilsit[76] rappresentarono anche per Fichte una parentesi di relativa tranquillità; gli episodi salienti, per quanto riguarda la sua pro-

recht il popolo e la nazione siano nominati solo per designare la *Gemeine*, nella sua differenziazione dal *Gemeinwesen*. Il popolo c'è proprio quando non c'è lo Stato, o almeno di esso si parla, in quello scritto, come, per così dire, di una controparte, dell''altra faccia' dello Stato (composto di sovrano e cittadini); cfr. Parte seconda, cap. I, pp. 299 s. e nota 98.

[75] Si ricordi che sul tema Fichte si era già cimentato, ma giungendo a tutt'altri risultati, nel 1795, con il saggio *Von der Sprachfähigkeit*; e vi era tornato ancora nei *Grundzüge*, definendo il linguaggio «condizione della convivenza sociale degli uomini» (*SW*, VII, 133).

[76] E che videro fiorire in Prussia la breve ma intensa stagione delle riforme di Stein, Hardenberg, Scharnhorst, Gneisenau – le quali andavano in una direzione per molti versi simile a quella ritenuta anche da Fichte degna di venir perseguita.

duzione filosofica, consistono in un rinnovato impegno nell'analisi e nella trattazione delle principali materie che fin lì avevano costituito oggetto delle sue ricerche[77]. Per quanto invece concerne la sua attività accademica e pubblica, l'avvenimento più significativo è da ricercarsi nella partecipazione all'elaborazione del progetto per la creazione dell'Università di Berlino. Ben nota è l'importanza che la fondazione di questa Università ha rivestito per la storia politico-culturale della Germania dell'Ottocento[78]; meno conosciuto è l'investimento – in termini di rinnovato prestigio ma anche, e molto di più, come occasione ritenuta finalmente praticabile di creare un istituto di 'formazione' secondo criteri elaborati da almeno vent'anni[79] – che Fichte fece nell'opportunità che adesso gli si presentava. Non è questo il luogo per ricordare tutte le fasi di uno scontro ch'egli sostenne, con i colleghi – primo tra tutti Schleiermacher, ma anche W. von Humboldt – e con gli alti funzionari preposti a portare a compimento questa impresa. Basterà dire che non venne accolto il piano da lui proposto di organizzazione degli studi – troppo segnato dal marchio della sua stessa filosofia – e che quando, al di là di questo, egli, fra i primi ad esser chiamato a insegnare, fu eletto rettore (già nel luglio del 1810), aveva ormai collezionato una notevole quantità di avversari. I conflitti con i colleghi, e la quasi esatta riproposizione della dinamica dello scontro con gli Ordini studenteschi consumato a suo tempo a Jena, lo indussero ben presto alle dimissioni.

[77] Dagli ulteriori abbozzi e redazioni della *Dottrina della scienza* alle opere sulla morale, sul diritto, senza però trascurare di affrontare nuovi e importanti temi, come quello trattato nelle due versioni delle *Tatsachen des Bewusstseyns* del 1812-13.

[78] Cfr. almeno SCHIERA, 1987, pp. 23 ss.

[79] Il suo intervento nella massoneria berlinese e le aspettative riposte in sedi di nuova istituzione, come quella di Magonza, offrono testimonianza in tal senso. Da ricordare è anche il piano di completa riorganizzazione presentato da Fichte al ministro Hardenberg, per l'Università di Erlangen, nel 1805 e da questi approvato. Il progetto non ebbe seguito, a causa degli eventi bellici immediatamente successivi.

Ma una nuova guerra, quella che avrebbe definitivamente condotto alla liberazione dal dominio francese, era alle porte. Fichte morirà poco più tardi, nel 1814, a causa di un'epidemia di tifo; e la sua ultima opera – una *Dottrina dello Stato* di non facile interpretazione, che nella sua prima parte riproponeva una filosofia della storia dai contorni alquanto diversi da quella tratteggiata dieci anni prima – tornava ad affrontare il problema della guerra. Evidentemente con un altro spirito, rispetto alle prime opere giovanili, e in consonanza con gli scritti più recenti[80]. A confronto con i quali, solo gli accenti erano leggermente mutati; e la differenza è quella che passa fra dei brani di arte retorica concepiti, si potrebbe dire, ai margini di un campo di battaglia[81] e, invece, un tentativo più meditato di riflessione teorica. Adesso, la nozione che egli veniva ad elaborare era quella di guerra «giusta» o «vera» ed essa corrispondeva alla guerra condotta da un popolo per la propria indipendenza, per riacquistare la propria libertà.

[80] Già nell'*Introduzione* al saggio su Machiavelli, Fichte aveva mostrato un interesse particolare per la sua *Arte della guerra*.

[81] Come è il caso dei due manoscritti del 1806, *Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg* e *Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806* (*SW*, VII, 505-508 e 509-512).

Parte introduttiva

La funzione della scienza

Capitolo primo

La filosofia come scienza

1. *Il «sistema» della scienza*

Mentre le scienze particolari sono abilitate a condurre la propria indagine sui terreni circoscritti dell'umano sapere, per Fichte la dottrina della scienza – la scienza delle scienze, quel sapere dal quale ogni altro sapere particolare deriva in modo necessario – ha come proprio oggetto l'intero «sistema»[1] del sapere umano. Un sapere, quest'ultimo, che esiste indipendentemente dalla scienza della quale esso è oggetto e dalla quale viene esposto – ma potremmo anche dire 'rappresentato'[2] – «in forma sistematica». Ma poiché non è soltanto la forma del sapere ciò che la dottrina della scienza è in grado di fornire (diversamente, essa non sareb-

[1] A descrivere le linee generali della filosofia come sistema scientifico del sapere è dedicato il saggio *Über den Begriff*; cfr. in partic. *SW*, I, 65 s. e 59 (*GA*, I, 2, 136 e 130; trad. it., pp. 38 e 32). Come è noto, i contemporanei si misurarono quasi esclusivamente con la prima dottrina della scienza fichtiana, che fu l'unica ad essere pubblicata dal filosofo e subito divenne il centro di un vivace dibattito. Ma anche gli studiosi novecenteschi del pensiero di Fichte hanno dedicato la maggiore attenzione agli scritti che compongono la *Wissenschaftslehre* 1794; e si può dire che questa tradizione di studi si sia in larga misura perpetuata fino ad una trentina di anni fa, quando, per impulso della 'scuola di Monaco', sorta attorno a Reinhard Lauth, principale promotore della *Gesamtausgabe* delle opere di Fichte, la ricerca ha cominciato ad orientarsi sulle più tarde redazioni della dottrina della scienza. Per la situazione degli studi in Italia, si vedano PAREYSON, 1976; DUSO, 1974; CESA, 1992, pp. 19-57; CESA, 1981; SALVUCCI, 1984; BUZZI, 1984 e CESA, 1994.

[2] *Dargestellt*. Ma a farsi avanti qui non è solo una questione terminologica. Sul problema della «rappresentatività» della filosofia, si vedano le fondamentali pagine di PAREYSON, 1976, pp. 125 ss.

be più che una logica[3]) bensì anche il contenuto, il quale consiste nel «modo necessario d'agire dell'intelligenza», diventa indispensabile domandarsi per quale via il filosofo saprà riconoscere, fra i modi possibili dell'azione dell'intelligenza, quelli necessari, quelli atti a configurare il mondo della scienza e non quello della contingenza. La risposta a questa domanda condiziona in maniera inevitabile l'intera filosofia di Fichte, e le imprime una direzione destinata a permanere come orientamento predominante, per quanto ridimensionato da alcune controtendenze: l'individuazione del tracciato corretto seguito dall'intelligenza (niente altro che questo significa l'espressione «modo d'agire necessario») proviene da «sentimenti oscuri», da un «oscuro sentire», come altrove il filosofo dirà, da una voce interiore che non si è ancora elevata a coscienza[4].

In queste poche battute iniziali, a ragion veduta tratte da uno dei primi testi fichtiani, il quale appartiene ad una sfera ancora tutta propedeutica rispetto al vastissimo lavoro di indagine, costruzione e ricostruzione durato più di vent'anni, è già contenuta una preziosa serie di indicazioni atte ad introdurci nel terreno di questa ricerca.

In primo luogo, la nozione di «sistema»; una nozione che richiede di venir affrontata con non poche cautele; tanto che forse è opportuno prendere l'avvio da alcune considerazioni che ci aiutino a mostrare ciò che quella nozione n o n deve significare. Innanzitutto, essa non deve indurre a dare un credito troppo ampio a quell'opera – *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* – nella quale la troviamo teorizzata. Non è difficile consentire con quanti hanno sottolineato la rigidità del procedere fichtiano in questo saggio; e del resto

[3] *SW*, I, 66-70 (*GA*, I, 2, 137-140; trad. it., pp. 38-40).

[4] La possibilità, per tale «oscuro sentire», di agire e avere efficacia è assicurata dalla presenza, in ogni uomo, della «disposizione fondamentale della ragione» («die Grundanlage der Vernunft»). Neppure di essa è detto che l'uomo debba avere coscienza, ma quel che conta è che, grazie alla facoltà della ragione, egli è comunque in grado di elevare al livello della autoconsapevolezza quanto gli viene inizialmente solo suggerito da una simile voce interiore.

l'adesione ad una tale linea interpretativa deriva anche dall'aver presente il valore programmatico oltre che propedeutico[5] di questi primi studi dedicati ad illustrare contenuto e forma della dottrina della scienza. In una indagine 'di programma' non è certo la ricchezza dei contenuti ad emergere e, infatti, credo si possa affermare che ciò che, in generale, i saggi del 1794 mettono soprattutto in luce è il necessario rapporto reciproco che lega forma e contenuto del sapere. Di conseguenza, se è lecito appoggiarsi anche a questi testi per tracciare una «Gesamtidee»[6] della filosofia fichtiana, quello che otterremo non sarà molto di più di una linea ideale che la descriva; ci troveremo, insomma, di fronte ad una descrizione ancora tutta formale, la cui coerenza fattiva dovrà venire poi verificata, una volta che vi sarà stata immessa l'intera articolazione dei contenuti particolari del sapere. Da ultimo, quando si parla di «sistema del sapere» in Fichte, non va trascurato che il filosofo stesso fu ben lungi dal prediligere questa espressione – la quale, anzi, non troverà praticamente spazio negli scritti posteriori[7].

Perché, allora, dar credito a questa nozione di «sistema»? Cosa resta, in essa, di significativo, dopo questa serie di

[5] Nella *Vorrede* alla II ediz. di *Über den Begriff* Fichte definisce il proprio saggio come la «Schrift in welcher über das Philosophiren in der Wissenschaftslehre – selbst philosophirt, und die daher zu einer Einleitung in dieses System dient» (*SW*, I, 32; *GA*, I, 2, 159).

[6] Cfr. LAUTH, 1964 (trad. it., in LAUTH, 1986, pp. 23-67).

[7] A ciò potrebbe aggiungersi un diverso tipo di considerazioni relative alle eventuali fonti dalle quali questa nozione potrebbe essere scaturita: per esempio l'atteggiamento enciclopedistico che aveva pervaso e ancora pervadeva la cultura del tempo; ma, per quanto non sarebbe stato illogico che con esso Fichte in qualche modo si misurasse, dai suoi scritti non traspare, per quanto ne so, alcun apprezzamento né interesse particolare al riguardo. Dall'altra parte, ci si potrebbe richiamare alle costruzioni classiche condotte *more geometrico*, che stanno alle spalle della filosofia fichtiana e delle quali lo stesso Fichte dovette tenere debito conto. Probabilmente entrambe le componenti, adeguatamente rivisitate, concorrono a formare questa nozione fichtiana di «sistema»; la quale peraltro, per i termini in cui è formulata, e per le varianti anche significative che intercorrono fra la prima e la seconda stesura dello scritto *Über den Begriff*, mostra di contenere già in sé una non univoca valenza; su ciò si vedano le indicazioni di ricerca offerte da PAREYSON, 1976, pp. 121-125.

esclusioni? In essa restano due elementi assolutamente fondamentali per la comprensione della filosofia fichtiana; due elementi, inoltre, che contribuiscono in larga misura a disegnare il quadro d'insieme nel quale la presente ricerca è inserita. Partiamo dal secondo, che a sua volta altro non è se non una immediata conseguenza del primo; partiamo cioè dalla stretta interconnessione che, nel «sistema», lega la scienza delle scienze con le scienze particolari[8]. Il problema che qui più interessa non è quello di verificare l'effettiva rispondenza fra svolgimento dell'indagine filosofica e programma; non è, dunque, quello di chiedersi se Fichte sia riuscito a penetrare in tutti quei saperi particolari nei quali aveva articolato il proprio sistema, se per ciascuno di essi abbia condotto in maniera completa la propria indagine e se, soprattutto, le conclusioni alle quali è giunto in un settore particolare della ricerca siano coerenti con le conclusioni raggiunte in un settore diverso della medesima o, addirittura, con gli esiti ultimi della sua filosofia complessiva. Ciò cui invece occorre guardare è proprio all'interconnessione, a quell'idea di articolazione fra le parti e tra parti e tutto nella quale può celarsi un'importante chiave interpretativa[9]. Non c'è alcuna necessità di prendere alla lettera le formulazioni del filosofo e di seguirlo nella teorizzazione dei suoi *desiderata*, ma non c'è motivo di non prestare ascolto all'esigenza, sempre di nuovo ribadita da Fichte, di tener conto, in ciascun ambito particolare, del fatto che ci si trova, appunto, in un ambito particolare che sta in relazione con gli altri ambiti e che, insieme, è caratterizzato da una propria autonomia specifica. A ciò dovrebbe esser posta

[8] «... il concetto della dottrina della scienza ... è il luogo di tutti i concetti scientifici ...» (*SW*, I, 155; *GA*, I, 2, 127; trad. it., p. 39).

[9] «Man kann an allen Theilen des transscendentalen Idealismus sich üben, von jedem aus in den Gesichtspunct desselben einzudringen suchen: hat man aber nicht die vollständige Reihe der Gründe erkannt, den ganzen Umfang desselben geschlossen; so versteht man es wohl halb oder historisch, findet sich etwa dadurch angezogen, findet es nicht ganz uneben u. dergl.; aber ein entschiedenes Urtheil dafür oder dagegen ist in diesem Zustande nicht möglich»: *Rückerinnerungen*, *SW*, V, 337 s. (*GA*, II, 5, 108).

tanta maggiore attenzione in quanto si consideri lo sforzo compiuto da Fichte di tenere separati i diversi ambiti. Pur se è vero che tutto, alla fine, si lega, si ricongiunge, mutuamente condizionandosi – o che, almeno, verso questo risultato finale il filosofo è costantemente teso – neppure il reciproco va trascurato: basti pensare alla distinzione fra morale e diritto, che giunse con Fichte, in Germania, ad una chiarezza definitiva o ai reiterati tentativi esperiti da Fichte per delimitare la sfera che attiene alla morale, isolandola dal campo d'azione della religione.

Non perdere di vista questa idea dell'articolazione significa, dunque, sapersi collocare nel punto di osservazione 'giusto' a seconda della (particolare) materia che deve venir osservata. Mutando il punto di osservazione – in relazione ad una materia data – è probabile che muti parzialmente anche il «sistema» nella sua globalità, perché, di volta in volta, è un lato diverso di esso che viene illuminato[10]. E allora – al di là di una linea direi quasi naturale di trasformazione propria di ogni riflessione filosofica, particolarmente evidente nel caso del pensiero di Fichte – perché non ipotizzare la possibilità di ordinare gli scritti fichtiani in base al 'genere' – guardando cioè alla materia particolare di volta in volta affrontata e al suo svolgimento – piuttosto che seguire il mero succedersi dei singoli scritti ed il corrispettivo succedersi delle differenti tematiche? Questo consentirebbe, senza arenarsi nelle secche della 'cronologia', di individuare alcuni concetti portanti – sia pure seguiti nel loro ordine sia logico che temporale[11] –, di raffrontarli tra

[10] Questo l'autore lo dice in modo incisivo anche nel testo appena citato: «Prima che esista compiuto l'intero sistema, tutto ciò che possiamo presentare non è altro che una parte. Le parti, sulle quali quest'ultima si appoggia, devono naturalmente già stare davanti a voi, altrimenti non abbiamo un metodo; non è però necessario che esse stiano davanti a voi nello stesso scritto che appunto ora state leggendo; noi presupponiamo che abbiate dimestichezza con i nostri scritti precedenti; non possiamo dire tutto in una volta» (*SW*, V, 341 s.; *GA*, II, 5, 117; trad. it., p. 191).

[11] Perché, al di là delle discussioni relative all'articolarsi più o meno accentuato di differenti fasi nella filosofia di Fichte, non c'è dubbio che ci troviamo di fronte ad una riflessione fortemente impegnata a mettere

loro e soprattutto – una volta divenuto chiaro il nesso che li unisce – di coglierli nell'autonomia dei loro contenuti.

Ma prima di dare una esemplificazione pratica dei risultati che da una simile impostazione si possono ottenere, occorre occuparsi dell'altro elemento che connota la nozione di «sistema del sapere» nel primo Fichte e del quale l'aspetto trattato – quello della stretta relazione che connette le scienze particolari le une con le altre e con la scienza in generale – non è che una conseguenza.

Poiché ogni scienza deve essere «una unità, un tutto», essa deve anche possedere una «forma sistematica», essere cioè costituita da un serie di proposizioni logicamente concatenate, tutte riconducibili ad un principio «unico» e assolutamente «certo»; poiché il principio dal quale ogni scienza particolare prende l'avvio ha a sua volta il proprio fondamento altrove – in quella scienza generale che in sé abbraccia i saperi particolari – tra le singole scienze si instaura un legame capace di unirle, facendo sì ch'esse non siano mondi reciprocamente chiusi, l'un l'altro incomunicabili («... tutto ciò che deve essere proposizione di una scienza qualunque» deve essere «già compreso in una proposizione qualunque della dottrina della scienza»[12]). In questa 'ascesa' dai saperi particolari alla dottrina della scienza, in questa risalita al principio primo indimostrabile, possiamo cogliere il secondo dei due elementi costitutivi della nozione di «sistema»:

«Sopra di esso [il principio primo indimostrabile] si fonda tutto il sapere e senza di esso nessun sapere in generale sarebbe possibile; ma esso non si fonda su alcun altro sapere, è bensì semplicemente il principio del sapere»[13].

di continuo alla prova i risultati raggiunti e a ridiscuterli alla luce di nuove acquisizioni, che ogni volta aggiungono un ulteriore tassello al «sistema».

[12] *SW*, I, 51 (*GA*, I, 2, 123; trad. it., p. 24). E inoltre: «La dottrina della scienza ... deve dare la sua forma non soltanto a se stessa, ma anche a tutte le altre scienze possibili e assicurare la validità di questa forma per tutte».

[13] *SW*, I, 48 (*GA*, I, 2, 121; trad. it., pp. 21 s.).

Se la «forma sistematica»[14] è data dall'azione di un primo principio indeducibile quale «fondamento di ogni sapere», tale principio conferisce alla dottrina della scienza anche il contenuto, nell'atto stesso in cui le conferisce la forma. Poiché un sapere certo lo si ottiene allorquando sono inscindibilmente connessi una forma data e un contenuto dato, il contenuto del primo principio non può che essere un contenuto anch'esso assoluto, comprensivo di tutti i contenuti possibili.

Ciò significa che la dottrina della scienza, in quanto «fondamento» di tutte le scienze, fornisce un unico e compiuto sistema del sapere umano; unico perché uno solo è il principio primo[15]; compiuto in quanto in esso risulta esaurito l'umano sapere – in esso cioè il «principio stesso dal quale siamo partiti» è «in pari tempo anche l'ultimo risultato»: la dottrina della scienza «compie realmente questo circolo e lascia il ricercatore proprio nel punto dal quale essa partì con lui»; «pretendere che esso [questo circolo] sia tolto significa volere che l'umano sapere sia affatto privo di fondamento»[16].

L'unicità e completezza quali attributi fondamentali della

[14] «Una universale dottrina della scienza ha ... su di sé l'obbligo di fondare la forma sistematica di tutte le possibili scienze». «La dottrina della scienza è essa stessa *una scienza*. Anch'essa deve quindi avere innanzitutto un *principio* che in essa ... è presupposto per la possibilità di essa come scienza» (*SW*, I, 47; *GA*, I, 2, 120; trad. it., p. 21).

[15] E non è possibile si presenti un altro principio primo a fondare un nuovo sistema del sapere, a meno che questo ulteriore principio e questo nuovo sistema del sapere non siano rispetto a quello assolutamente contraddittorii.

[16] *SW*, I, 59 e 62 (*GA*, I, 2, 131 e 133; trad. it., pp. 33 e 35). In proposito le ricerche più esaurienti sono state svolte da Reinhard Lauth, del quale si veda il cap. «Il sistema dell'idealismo trascendentale di Fichte nei suoi elementi costitutivi», in LAUTH, 1986, pp. 69-83. Per la bibliografia di Lauth relativa a questo tema, mi permetto di segnalare DE PASCALE, 1976. Sull'influenza esercitata su Fichte da K.L. Reinhold e sulla critica a Reinhold dello stesso Fichte si veda anche SCHRADER, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 331-334, oltre che LAUTH, 1974, pp. 129-159. Per quanto riguarda la bibliografia su Reinhold, si vedano VERRA, 1951; KLEMMT, 1958; PUPI, 1966; BONDELI, 1995. Per gli studi italiani, cfr. anche il capitolo dedicato a Reinhold in DURANTE, 1943, pp. 19-41.

dottrina della scienza riflettono l'immagine di un sistema in sé coerente, di una totalità che vive nel segno della necessità (sia qualitativa che quantitativa). E così deve essere, giacché esso è «il fondamento» dell'umano sapere, la «forma» assoluta – e il contenuto assoluto – «di tutte le scienze possibili». In questa immagine di un circolo che si chiude su se stesso è per necessità assente l'idea di un dinamismo capace di proiettarsi fuori dai limiti ideali del circolo, di un movimento in grado di dirigersi in una pluralità di direzioni, insomma l'idea della libertà. Viceversa, come è ben noto, quest'ultima è il momento iniziale e terminale della concezione filosofica fichtiana: è per un atto di libertà che ha inizio il sapere; è con un atto di libertà che l'intelligenza inaugura una riflessione (si autodetermina ad essa)[17].

«[La dottrina della scienza] ... non è qualcosa che esista indipendentemente da noi e senza nostra cooperazione, ma piuttosto qualcosa che non può essere prodotto se non dalla libertà del nostro spirito operante secondo una determinata direzione ...»[18].

Ed è nel regno della libertà che il sapere sfocia – quel sapere che è esso stesso libero possiamo dire per definizione, per il modo nel quale sorge (l'autodeterminazione), per il modo nel quale si svolge (esso non tollera alcun condizionamento che non provenga da se stesso, alcun principio di autorità esterno), per l'infinita gamma delle direzioni in cui è potenzialmente volto. Infine, per il risultato ultimo ch'esso consegue, che non è mai un sapere determinato, né un sapere materiale («sapere di *qualcosa*»), ma è «... il sapere universale giunto al sapere di se stesso, alla riflessione, alla chiarezza, al dominio di sé»:

«[la dottrina della scienza] ... in nessun modo è il nostro oggetto, ma il nostro strumento, la nostra mano, il nostro piede, il nostro occhio;

[17] «La dottrina della scienza ... sorge mediante una determinazione della libertà; la quale ultima è qui specialmente destinata a sollevare alla coscienza il modo d'agire dell'intelligenza in generale...» (*SW*, I, 71; *GA*, I, 2, 142; trad. it., p. 43).

[18] *SW*, I, 46 (*GA*, I, 2, 119; trad. it., p. 20).

anzi, nemmeno il nostro occhio, ma solo la c h i a r e z z a d e l-l' o c c h i o»[19].

Tutto al contrario di quello che accade nelle scienze particolari, tese a conquistarsi una quantità di saperi definiti, determinati.

Ma nel punto di intersezione fra dottrina della scienza come sapere dei saperi e scienze particolari, il principio di libertà torna nuovamente ad agire: se da un lato il momento della determinazione/determinatezza[20] è inseparabile dalla particolarità dell'ambito che ogni singola scienza ritaglia per sé come campo di azione specifico della sua propria ricerca, dall'altro lato il sapere particolare deve muoversi con libertà, estendendo all'infinito il raggio della propria indagine, nella continua tensione a raggiungere sempre nuovi risultati[21]. L'infinità dell'oggetto[22] propria delle scienze particolari – segno manifesto dell'agire libero da parte del sapere – è ciò che nel modo migliore giustifica e la varietà dei punti di vista di ogni singola scienza e la possibile diversità degli esiti di ciascuna.

2. *La funzione dello «Streben»*

L'insistenza fin qui portata – nella descrizione del complessivo «sistema del sapere» – sul momento dell'articolazione

[19] *Darstellung*, *SW*, II, 9 s. (*GA*, II, 6, 141; trad. it., p. 11). Spaziato mio.

[20] Per una analisi condotta in una prospettiva larga, che coinvolge una pluralità di modi di emergere della determinazione e guarda sia al soggetto di essa che a ciò che ne costituisce l'oggetto (il tutto all'interno di un raffronto Fichte/Maimon), si veda HAMMACHER, 1990.

[21] Cfr. HARTMANN, 1923-29, trad. it., p. 106.

[22] *SW*, I, 66 (*GA*, I, 2, 137; trad. it., p. 38). «Da una dottrina della scienza esauriente non si ha dunque da temere alcun pericolo per la perfettibilità, progrediente all'infinito, dello spirito umano; questa non è perciò affatto soppressa, ma piuttosto messa completamente al sicuro e fuori dubbio e le è assegnato un compito cui essa non può dar fine per tutta l'eternità». Qui affonda le proprie radici la fichtiana «Kultur zur Freiheit», un'espressione che indica in maniera sintetica la stretta relazione che connette perfettibilità del sapere e perfettibilità del mondo umano.

piuttosto che su quello dell'unità si giustifica con la scelta del campo d'indagine che costituisce l'oggetto del presente lavoro. L'intento è quello di guardare alla parte pratica della filosofia di Fichte, concentrando l'attenzione su alcuni risultati concreti cui essa è pervenuta. Di conseguenza il fuoco dell'osservazione andrà orientato, più che verso la descrizione in termini teorici di questa parte, o verso la ancora precedente formulazione che attestava l'avvenuta distinzione tra una parte teoretica e una parte pratica entro la dottrina della scienza[23], verso gli esiti più significativi raggiunti nel vasto ambito di quelle «scienze particolari» che dal sistema discendono.

La prospettiva dalla quale osservare il tutto sarà situata in quel punto d'intersezione sopra menzionato, in cui il «sistema» si vivifica aprendosi alla particolarità delle scienze pratiche (le scienze che studiano l'agire umano), e nel vivere i differenti momenti della propria particolarizzazione trova, o cerca di trovare, anche la conferma della costruzione teorica ch'esso stesso ha progettato[24]. Motivare in termini teorici la scelta della prospettiva adottata qui per ripensare la filosofia di Fichte, al di là dell'interesse personale per questi temi, è compito agevole per un verso, ma complicato per l'altro. Da un lato, non è difficile giustificare tale scelta; è il filosofo stesso a suggerirci il cammino da seguire. Basterà, almeno come punto di partenza, accogliere l'indicazione, ch'egli ha offerto, della assoluta priorità della parte pratica del suo sistema anche ai fini della comprensione della 'filosofia' in quanto tale. Il compito diventa però già più arduo non appena si tenga presente quella

[23] Distinzione peraltro assai presto abbandonata da Fichte, per l'esigenza di giungere ad una ricomposizione delle parti.

[24] Ernst Cassirer ha colto con grande acume come sotto la rubrica di 'sistema' non venisse indicato un mero problema di costruzione formale, bensì in essa si celasse un contenuto teorico di grande rilevanza: «Che il sapere debba in genere essere *sistema* e non *aggregato* consegue ormai con evidenza dallo stesso fine supremo della ragione. Solo quando nessun contenuto singolo si sottrae alla completa e univoca determinazione da parte della legge del tutto, questo fine è veramente realizzabile» (CASSIRER, 1957; trad. it., III, p. 184).

correzione di rotta – richiesta dal suo stesso pensiero fin da principio, ma che è andata nel tempo progressivamente specificandosi – costituita dalla affermazione che è la stessa filosofia in quanto tale ad essere pratica[25]. Su questo tema si è dibattuto negli ultimi anni e gli orientamenti interpretativi più recenti, conseguiti anche attraverso l'edizione e l'esegesi dei manoscritti postumi – in buona misura di contenuto teoretico – tendono, sulla base di analisi molto fini, a rivalutare il momento teoretico e in ogni caso ad inserire in questo contesto largo le problematiche relative al rapporto fra parte teoretica e parte pratica della filosofia[26]. L'evoluzione che si è verificata nella storia dell'interpretazione della filosofia di Fichte è in questo caso particolarmente visibile. D'altra parte, è evidente la difficoltà di guadagnare un punto di vista complessivo sul tipo di rapporto che, nel pensiero di Fichte, viene ad instaurarsi tra filosofia pratica e filosofia teoretica[27]; in primo luogo per il susseguirsi continuo di nuove redazioni ed esposizioni della sua dottrina 'generale', e poi per l'evolversi non certo lineare delle 'scienze particolari' di cui il filosofo si è occupato – per non dire, da ultimo, delle asperità di cui è punteggiato il terreno della 'applicazione' di ciascuna disciplina speciale.

[25] Cfr. *infra*, Parte prima, cap. I, pp. 140 s. Ma la questione della praticità della ragione era in se stessa già presente a Fichte; per es. nella recensione allo *Enesidemo* di G.E. Schulze si legge: «Wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung *ist*, *weil* es ist, und *ist*, *was* es ist ...: die Vernunft ist *praktisch* ... insofern sie beides zu vereinigen strebt» (*Änesidemus*, *SW*, I, 22; *GA*, I, 2, 65). E, d'altro canto, al di là della difficoltà rappresentata dalla separazione in due parti, costituisce una delle finalità della *Grundlage* la dimostrazione della interdipendenza di ragion teoretica e ragion pratica e della assoluta centralità che alla facoltà pratica compete. La pagina in *SW*, I, 263 s. (*GA*, I, 2, 399; trad. it., p. 209) costituisce comunque il luogo in cui questo tema trova la sua sintesi più pregnante.

[26] Si vedano, ad es., C. CESA, *La crisi della filosofia morale*, in CESA, 1992, pp. 235-246 e SIEMEK, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 395-410.

[27] Il capitolo dedicato a Fichte da HARTMANN, 1923-29, trad. it., pp. 43-110, resta una delle ricerche più illuminanti su questo tema, ma la storia delle edizioni e della recezione delle opere fichtiane mostra come non ci si possa più arrestare ai risultati raggiunti a suo tempo dall'autore.

Un ulteriore problema è costituito dal rapporto tra la filosofia pratica *tout court* e quella parte di essa che coincide con l'etica. L'evoluzione, cui si è fatto cenno, nell'interpretazione della filosofia di Fichte è ancora più evidente in riguardo a questo punto: la maggior parte degli studiosi considera ormai superata l'interpretazione di questo pensiero come – semplicemente – un 'panmoralismo' o un 'idealismo morale'[28], allo stesso modo in cui rifiuta, per contrassegnare tale filosofia nel suo complesso, l'espressione «idealismo pratico»[29]. In uno studio volto ad esaminare il significato del concetto di «pratico»[30] Claudio Cesa ha mostrato come per più motivi sia opportuno distinguere, soprattutto nel primo Fichte, la sua filosofia pratica dalla sua filosofia morale, ma ha insieme anche indicato le ragioni per cui questa identificazione è stata resa possibile in passato, sulla scorta di indicazioni provenienti dallo stesso Fichte, in particolare tratte dalla *Sittenlehre*. Occorre aggiungere che una delle idee centrali esposte dal filosofo in quest'opera è l'idea che sul terreno dei saperi particolari questa scienza meriti una precedenza assoluta sulle altre. E ciò perché tale scienza è assolutamente necessaria (seppure non sufficiente, a causa della finitezza dell'essere umano) ovunque si dia una forma di vita umana; pertanto il «principio» sul quale essa si fonda precede qualunque altro principio di organizzazione della comunità degli uomini. È anche a seguito di una sostanziale adesione a questo assunto che, nella presente ricerca, all'etica fichtiana verrà riservata un'attenzione primaria e speciale, nel contesto di quei «saperi particolari» cui il filosofo ha dedicato il proprio lavoro di riflessione (pur nella consapevolezza, d'altronde, che molte altre buone ragioni militano a favore di una priorità da accordare piuttosto al diritto, precondizione di qualsiasi

[28] Interpretazione in voga, per restare in Italia, negli studi fichtiani del primo dopoguerra come quelli di OPOCHER, 1944; RAVÀ, 1914; RAVÀ, 1950 nonché, dello stesso autore, una serie di contributi poi raccolti in OPOCHER (ed), 1958.

[29] Cfr. da ultimo SIEMEK, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 524-531.

[30] C. CESA, *Sul concetto di «pratico»*, in CESA, 1992, pp. 101-119.

umana convivenza e perciò degno per parte sua – sebbene per motivi diversi – di figurare alla cima di una ideale scala gerarchica delle scienze pratiche).

Per completare il quadro delle motivazioni, si potrebbe infine fare il tentativo di saldare insieme la scelta di guardare alla parte pratica del sistema con l'ulteriore opzione di assumere come osservatorio privilegiato l'etica. L'elemento di congiunzione potrebbe essere costituito dal concetto di *Streben* (letteralmente: «tendere» o «tensione», tradotto anche con «sforzo») che, come è noto, per un verso domina la parte pratica della prima *Dottrina della scienza*[31] e, per l'altro, rappresenta un presupposto ineliminabile per la costruzione stessa della scienza etica.

Al di là del valore che le compete come scienza autonoma, l'etica rappresenta infatti un momento chiave entro l'intero edificio teorico di Fichte, il momento di attualizzazione – per dir così – del concetto di *Streben*, il momento in cui esso assume concretezza, si fa operante, riesce a incidere sul reale. A sua volta, di grande rilievo è il ruolo che quest'ultimo concetto è deputato a svolgere; in primo luogo, perché è in esso che il pensiero teoretico ha individuato il nucleo centrale della parte pratica della dottrina della scienza e, secondariamente, perché tale concetto, che ha vigore in una pluralità di campi, è contraddistinto da una fondamentale duplicità di significato, essendo possibile individuarvi non soltanto una valenza pratica ma, anche, una valenza teoretica. Credo non sia sbagliato intendere l'etica fichtiana come, anche, una rappresentazione della gamma dei significati concreti cui il concetto di *Streben* può dar luogo. Non a caso, al paragrafo dedicato ad illustrare questo concetto segue, nella *Grundlage*, quella che un critico acuto ha chiamato una dottrina dei *Triebe* («impulsi»)[32]; e,

[31] Sul ruolo dello *Streben* nella filosofia di Fichte si leggano le penetranti pagine di PAREYSON (a), 1950 (poi riprese in PAREYSON, 1976).

[32] BAUMANNS, 1972, pp. 130 ss. Torneremo a suo tempo su questa nozione di *Trieb*, ma è opportuno sin da ora ricordare come essa giuochi un ruolo di rilievo nella filosofia dell'illuminismo tedesco (intesa in una

tra l'altro, la *Sittenlehre* illustra, in termini concreti oltre che sul piano 'pratico', proprio la connessione che lega strettamente lo *Streben* con il *Trieb*. Tale connessione, a sua volta, non solo costituisce il fulcro della cosiddetta parte pratica (in questo senso l'etica è dottrina di come possano venire «educati» i *Triebe*) ma è, insieme, di per sé significativa sul piano teoretico: lo *Streben* non rimanda, cioè, solo alla sfera 'pratica', il *Trieb* non è solo motore dell'agire; lo *Streben* è anche, anzi è in primo luogo, una tensione (un tendere) inerente al pensiero riflessivo[33]; l'impulso è anche, o addirittura *in primis*, un *Vorstellungstrieb*[34]. È a questa altezza del ragionamento, infine, che trovano esatta collocazione le riflessioni fichtiane circa la propria filosofia come un idealismo critico e pratico insieme – nella quale formulazione non deve andare perduta la dimensione del «realismo» nella sua necessaria compresenza con la dimensione propria dello «idealismo»[35]. Come è noto, su questo rap-

accezione più vasta possibile, comprendente insieme l'eredità leibniziana di Wolff e Thomasius, la psicologia di Baumgarten e la dottrina della volontà di Crusius, la critica di Platner a Kant e, se vogliamo, anche quella di Jacobi) da cui Fichte molto probabilmente la trae, pur avendo ben chiari i problemi che il suo utilizzo poneva in una filosofia la quale a sua volta intendeva essere prosecuzione e completamento di quella di Kant. Le indicazioni che seguono hanno il solo fine di individuare l'argomento nei suoi termini più generali: WUNDT, 1964; WOLFF H.M., 1963; TONELLI, 1986; LAMACCHIA, 1972; CASULA, 1973; MERKER, 1974; RASCHINI, 1974; CIAFARDONE, 1978; CARBONCINI, 1986 nonché l'introduzione a CRUSIUS, 1987; FONNESU, 1993.

[33] «... uno sforzo che produce se stesso, che è fissato, determinato, che è qualcosa di certo si chiama *impulso*» (*SW*, I, 287; *GA*, I, 2, 418; trad. it., p. 227).

[34] «Questo impulso è ... la prima e più alta manifestazione dell'impulso, e solo per suo mezzo l'io diventa intelligenza» (*SW*, I, 294; *GA*, I, 2, 424; trad. it., p. 233). Spaziato mio.

[35] Cfr. soprattutto *SW*, I, 147 (*GA*, I, 2, 303 s.; trad. it., p. 119). L'endiadi 'idealismo critico *e* pratico' sta ad indicare proprio il punto che a Fichte interessa maggiormente, la sua convinzione cioè che nella parte teoretica della dottrina della scienza non si abbia soluzione all'alternativa (l'unica possibile, in filosofia) tra realismo dogmatico (o – come anche Fichte dice – «spinozismo materiale») e idealismo dogmatico (*SW*, I, 156; *GA*, I, 2, 310; trad. it., p. 126); su ciò si veda SCHLÜSSLER, 1972. Tra l'altro, si ricordi che la finalità precipua della *Erste Einleitung* sarà pro-

porto tra 'idealismo' e 'realismo' il filosofo è tornato più volte a riflettere, intrecciando e variamente combinando i due termini all'atto di illustrare il modo di configurarsi della loro relazione. Ora, se non si vuole pensare a mere formule definitorie, il senso che occorre conferire alla fichtiana denominazione della propria filosofia come di un «real-idealismo» o di un «ideal-realismo» sta proprio nella ricerca di una convivenza e interdipendenza fra attività ideale e attività reale del pensiero; dove lo sforzo maggiore è proprio quello di non lasciare al lettore il modo di porre l'accento su uno solo dei due termini perché soltanto insieme, solo

prio quella di illustrare la peculiarità di una posizione filosofica consapevole di trovarsi di fronte alla imprescindibile alternativa tra «idealismo» e «dogmatismo» e insieme decisa a percorrere una via teorica autonoma. L'idealismo critico (o «idealismo trascendentale» o «idealismo critico quantitativo» – sì che sia chiaro che, pur tenendo fermi i presupposti kantiani, la ricerca prosegue e progredisce) è quella filosofia che è in grado di dimostrare la «reciprocità» esistente fra io e non-io, anche se non è invece in grado di dimostrare, restando dentro i confini della teoria, il «fondamento» di tale reciprocità (*SW*, I, 178; *GA*, I, 2, 328; trad. it., p. 143). Sulla definizione di «idealismo trascendentale», cfr. ancora *SW*, I, 280 ss. (*GA*, I, 2, 411 ss.; trad. it., pp. 221 ss.); sulla differenza tra «idealismo qualitativo» e «idealismo quantitativo», cfr. *SW*, I, 185 ss. (*GA*, I, 2, 334 ss.; trad. it., pp. 148 ss.). Qui non si può non richiamare, almeno, la centralità della figura del *Quantum* nel procedere dimostrativo della *Wissenschaftslehre* del 1801 [citata sempre con *Darstellung*] e, anche se questo discorso non può essere affrontato neppure per cenni in una nota, avanzare l'ipotesi che la nozione del «quantitare», posta in questo scritto in risalto alla fine della descrizione generale della fase discendente (dal sapere assoluto a ciò che viene saputo), svolga la funzione di ribadire lo strettissimo legame che sussiste fra libertà ed essere, ove l'essere (del sapere) è per così dire il terreno sul quale la libertà (del sapere) si individua (ovvero si determina), appunto quantificandosi. Come all'inizio della fase ascendente Fichte aveva indicato la finalità ultima dell'ascesa nel perseguimento dell'assoluto sapere, in quanto unità organica di pensiero e intuizione (di essere del sapere e libertà del sapere) confluenti in un unico punto, così al termine di un percorso che ha lambito la vetta del puro «per» (*durch*) e ha sperimentato gli abissi che si ergono alle spalle della libertà, la definizione di ciò in cui la dottrina della scienza consiste viene ribadita – essa è l'assoluto sapere del sapere assoluto – non senza aver chiarito la necessità del passaggio dalla indeterminatezza della libertà alla sua potenzialità a determinarsi (la «quantitatibilità»). Questo chiarimento è indispensabile per poter proseguire e volger lo sguardo alla determinatezza materiale della libertà.

considerati nel loro rapporto reciproco, essi descrivono i contorni precisi di questa filosofia[36].

Messa in evidenza la posizione che il concetto di *Streben* è in grado di occupare all'apice di una ideale genealogia delle scienze particolari, torniamo adesso ad un analisi più ravvicinata di esso. Tale concetto può venir descritto come quel luogo sintetico nel quale confluiscono come in un sol punto di forza diversi elementi essenziali, tutti contrassegnati dal movimento verso una finalità, dal «tendere» verso uno scopo, dalla «tensione» a raggiungere un risultato. Esso indica innanzitutto il momento del passaggio fra la parte teoretica e la parte pratica della dottrina della scienza, che è insieme un punto di svolta e di inversione del sistema; questo suo significato resta nella sostanza immutato, anche quando nel «sistema» inteso come mera costruzione formale verrà a scomparire la distinzione stessa fra parte teoretica e parte pratica della filosofia[37]. È quello che più avanti chiameremo

[36] Il saggio di CESA, 1976, offre una illustrazione del termine-concetto «idealismo» riferita in particolare al pensiero di Schelling; il tema, opportunamente ampliato, consente però all'autore anche una messa a punto del problema nell'ambito della filosofia classica tedesca, con riferimenti anche a Fichte.

[37] Una delle tesi principali (rafforzata e precisata dagli studi di questi ultimi venti anni) sostenuta da PAREYSON, 1976, è che già in alcuni scritti appartenenti agli anni '96-'98 debba individuarsi la seconda stesura della dottrina della scienza, che si differenzierebbe dalla prima appunto per la mancata distinzione fra parte teoretica e parte pratica. Il testo maggiormente esemplificativo di questo nuovo orientamento sarebbe la *Zweite Einleitung* del 1797, cui vanno ad aggiungersi la *Erste Einleitung* dello stesso anno e le parti teoriche generali del *Naturrecht* e della *Sittenlehre*. Si noti come fin dalla *Zweite Einleitung* la definizione di «egoità» apparisse già chiaramente formulata: «Die *Icheit* (in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem *Es*, der blossen Objectivität, entgegengesetz; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch» (ove la contrapposizione tra i due ultimi attributi è fondamentale per la comprensione del problema): *SW*, I, 502 (*GA*, I, 4, 255); v. altresì *Versuch einer neueren Darstellung*, *SW*, I, 528 (*GA*, I, 4, 276 s.). Già a questa data Fichte ritiene di avere chiarito una volta per tutte che il suo «Io» è alcunché di totalmente diverso dalla «individualità» singola: «... Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe ... Durch den ersteren setzen wir uns allem, was außer uns ist,

il problema della ‘commensurabilità’: avendo accertato la ‘differenza’, o se si vuole la ‘contraddizione’ costitutiva, fra l’io pensante (l’io conoscente) e l’oggetto del conoscere[38], non per questo viene meno l’esigenza di rendere omogenee le due grandezze, la «tensione» alla commensurabilità. Anzi, è questa «tensione» medesima, resa operante da un atto di «decisione» – un atto di libertà – non solo a giustificare, ma ad esigere, a richiedere, che venga trovata una connessione fra l’identità della ragione e la pluralità del molteplice, ad indicare un luogo (teorico) nel quale la ragione una riesca a permeare di sé la realtà frammentata, a rendere, infine, anche parzialmente possibile la creazione di un luogo (spazio-temporale) nel quale tale coincidenza divenga realtà pratica e operante. Ma, con una forzatura della lettera fichtiana – non però, credo, del suo spirito – questa «tensione» la si può e la si deve rintracciare nel suo significato forte già nel cuore della parte teoretica. L’ostacolo frapposto dal non-io in quanto oggetto e i confini che delimitano lo spazio da esso occupato – coincidente con quella parte di spazio nella quale l’io non riesce a penetrare – costituiscono altrettante barriere che, da un lato, bloccano il cammino della ragione lungo la via della conoscenza ma, dall’altro, la stimolano – di più, la determinano – all’ulteriore atto conoscitivo. Solo tenendo presente questo, seppur non dichiarato, ruolo svolto dallo *Streben*, è possibile interpretare correttamente la nozione di «determinazione reciproca»[39], allontanando da essa ogni aura di ‘meccanicismo’. Nella *Wechselwirkung*

nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsre bestimmte Persönlichkeit, sondern unsre Geistigkeit überhaupt...» (*SW*, I, 504; *GA*, I, 4, 257).

[38] Cfr. Duso, 1974. Come Fichte farà notare anche nella *Darstellung*, cancellare la contraddizione equivarrebbe a sopprimere la libertà (*SW*, II, 53 s.; *GA*, II, 6, 184 s.).

[39] Alla «Wechselbestimmung» viene dedicata una analisi specifica nella *Grundlage* (*SW*, I, 131 ss.; *GA*, I, 2, 290 ss.). Grazie al dinamismo interno all’intera costruzione si ha di seguito un passaggio privo di mediazioni tra «determinazione reciproca» e «azione reciproca» (o «reciprocità di azione»: *Wechselwirkung*), sulla quale ultima si veda *SW*, I, 279 (*GA*, I, 2, 410 s.); cfr. anche Buzzi, 1984, pp. 166 ss.

fichtiana[40] il principio di azione e reazione agisce dinamicamente non solo nel senso di una reciproca influenza esercitantesi tra io e non-io, ma, molto di più, nel senso di un'infinita moltiplicazione dei momenti di azione e reazione, la quale si svolge lungo una linea progressiva di abbattimento delle barriere che separano io e non-io. In altre parole, il sapere (l'io conoscente) giunge a sapere tanto di più quanto più riesce ad appropriarsi del proprio oggetto, quanto più si restringono i limiti entro i quali è racchiuso l'oggetto del proprio sapere – oggetto che al sapere offre porzioni sempre maggiori della propria materia, la quale, da materia, da oggetto esterno, viene per così dire sussunta nel sapere, ricompresa in esso[41].

Questo movimento potenzialmente infinito, grazie al quale il sapere assolve al proprio compito di conoscere – cioè di spostare progressivamente quei limiti che ostacolano il suo proprio conoscere, e che nell'ostacolarlo lo spingono a superarli – è anch'esso, evidentemente, dominato dallo *Streben*[42]. C'è, infine, un ultimo elemento che concorre a for-

[40] Cfr. *SW*, I, 131 ss. (*GA*, I, 2, 290 ss.; trad. it., pp. 106 ss.).

[41] C'è almeno un luogo esplicito che si può addurre a sostegno di questa tesi, là dove il concetto di urto (*Anstoss*) – quel medesimo concetto dal quale prenderà l'avvio la parte pratica della *Grundlage* – viene assunto a paradigma del significato più ampio dell'«oggettivo»: «l'oggettivo che deve venir escluso [affinché l'io sia] non è affatto necessario che esista; basta solo e semplicemente, per così esprimermi, che vi sia un urto per l'io; cioè il soggettivo, per una ragione qualunque posta soltanto fuori dell'attività dell'io, deve non potersi estendere di più». Non essendo stato ancora ammesso un non-io al di fuori dell'io, né una determinazione presente all'io, quello che ora si presuppone è «la pura determinabilità» («die blosse Bestimmbarkeit») da parte dell'io, il compito – che gli appartiene – di determinarsi; compito che è sua facoltà onorare, data la «spontaneità» del suo essere attivo (*SW*, I, 210 s.; *GA*, I, 2, 355). Nella trad. it., pp. 166 s., il discorso riceve una accentuazione ulteriore derivante dal termine «esigenza» con il quale viene resa in italiano la fichtiana *Aufgabe*. Cfr. anche *Grundriss*, *GA*, I, 3, in partic. le pp. 143, 155-158. Sulla figura dello *Anstoss*, si veda DRUET, 1972, ove si precisa il significato del termine quale impulso originario, «messa in movimento assolutamente originaria» (p. 390).

[42] Questo movimento potenzialmente infinito che contraddistingue il procedere conoscitivo ha la sua ragion d'essere nel carattere, insieme, di

mare il concetto che stiamo esaminando; esso appartiene ormai alla parte solo pratica del sistema, nella quale il pensiero è costretto a fuoriuscire da se stesso e a fare i conti con «fatti», con «azioni». È chiaro che è pur sempre il pensiero a pensare e che esso resta non solo l'attore indiscusso di questa scena, ma soprattutto l'esclusivo punto di vista a partire dal quale tutto il resto viene osservato. Ma quelli che vengono elevati ora a coscienza sono fatti[43] con i quali l'io pensante ha deciso di misurarsi per poter, agendo su quelli, agire anche su se stesso. Se il compito che questi si è dato è il compito della propria realizzazione, e se d'altra parte c'è una costante relazione reciproca fra l'agire sul mondo esterno – e il modificarlo – e l'agire su se stessi – e

finitezza e di infinità dell'io: «In quanto l'io è limitato dal non-io, esso è finito; ma in sé, com'esso è posto dalla sua propria assoluta attività, esso è infinito. Entrambe queste cose in esso, la finità e l'infinità, debbono essere unificate. Ma una tale unificazione è in sé impossibile». È chiaro che va cercata una soluzione diversa da quelle che sono state proposte fin qui: «Per lungo tempo in verità la lotta fu composta per mezzo di una mediazione: l'infinito limita il finito. Ma in ultimo, poiché si è resa palese la completa impossibilità dell'unificazione ricercata, la finità deve, in generale, essere annullata; tutti i limiti devono sparire e deve restare solo l'io infinito, come Uno e come Tutto». Per Fichte le cose non stanno così; la compresenza dei due aspetti, per quanto apparentemente paradossale, non può essere abolita, «deve» venire affermata anche se la teoria non sa giustificarla. Non resta che accettare il soccorso che può venirci dal procedere intuitivo, che ci indica la possibilità di coesistenza di questi due opposti ma anche correlati («senza infinità non v'è limitazione; ma senza limitazione non v'è infinità»), attraverso l'analogia con la relazione che intercorre tra luce e tenebra; anch'esse sono caratterizzate da una relazione che si potrebbe definire di proporzionalità inversa: «... luce e tenebra sono, in generale, non già opposti, ma si distinguono solo per gradi. La tenebra non è se non una piccolissima quantità di luce. Precisamente così sta la cosa tra l'io e il non-io» (*SW*, I, 144 s.; *GA*, I, 2, 301; trad. it., pp. 116 s.).

[43] Ovvero «qualcosa di esistente nel nostro spirito originariamente e indipendentemente dalla nostra riflessione» (*SW*, I, 220; *GA*, I, 2, 363; trad. it., p. 174; cfr. inoltre *SW*, I, 247 ss.; *GA*, I, 2, 385; trad. it., pp. 195 ss.). E proprio la ineliminabile presenza dei «fatti» dalla struttura portante della dottrina della scienza è ciò che distingue appunto quest'ultima da ogni vuota «filosofia per formule». Cfr. anche *Naturrecht*, *SW*, III, 5 s. (*GA*, I, 3, 316 s.). Quanto al ben noto concetto per cui la dottrina della scienza «deve essere una storia pragmatica dello spirito umano» (*SW*, I, 54; *GA*, I, 2, 365), esso era già chiaro nel saggio programmatico *Über den Begriff* (*SW*, I, 54; *GA*, I, 2, 126; trad. it., p. 27).

il modificarsi (ovvero procedere lungo il cammino della autorealizzazione) – allora il kantiano dover essere abbraccia contestualmente l'azione dell'io su se medesimo e quella dell'io sul non-io, coinvolgendo lo stesso non-io nella tensione verso questa finalità[44].

È difficile dire quali di questi aspetti costitutivi del concetto di *Streben* meriti di essere considerato prioritario, mentre non v'è dubbio che a ciascuno di essi competa una funzione irrinunciabile; ma quel che conta nell'ottica di questo lavoro è il significato globale del concetto che, una volta analizzato nelle sue componenti, molto di più interessa nella sua consistenza complessiva. La quale proietta la propria luce su tutta la filosofia pratica di Fichte, una filosofia percorsa da un dinamismo che rappresenta una reiterata ricerca di realizzazione. Che alla realizzazione non si giunga è inevitabile – è richiesto dai presupposti teorici[45]; così come inevitabile è una lunga serie di fallimenti, derivanti tutti da quella circostanza generale per cui non è data la costruzione di una vita sociale nella quale i rapporti interpersonali siano regolati esclusivamente dall'uso della ragione. Ove la ragione non può attuarsi, non si attuano né moralità, né libertà – con le conseguenze che avremo modo di osservare. Non è però sul fallimento che va posto l'accento; o per meglio dire non è qui che risiede il fallimento: poiché è impossibile che la ragione – esclusivamente la ragione – regni nel mondo degli uomini, esseri finiti, quello che deve attrarre la nostra attenzione è piuttosto lo «sforzo» verso tale realizzazione[46]. Le molteplici modalità in cui di volta in

[44] «... l'attività pura dell'io, rientrante in se stessa, è, *in relazione ad un oggetto possibile*, uno *sforzo* [*Streben*]; ed anzi ... uno *sforzo infinito*. Questo sforzo infinito è all'infinito la *condizione della possibilità di ogni oggetto*: senza sforzo, non c'è oggetto» (*SW*, I, 161 s.; *GA*, I, 2, 397; trad. it., p. 207).

[45] «Die Erfüllung des Strebens nach uneingeschränktem Setzen seiner selbst würde die Aufhebung jeder Entgegensetzung, des Objekts überhaupt, bedeuten. Da mit der Aufhebung der bewußtseinskonstitutiven Differenz Bewußtsein nicht Bewußtsein wäre, bleibt die Erfüllung des Strebens unerreichbares Ideal...»: SCHURR A., 1974, p. 76.

[46] «Sottomettere a sé tutto ciò che è privo di ragionevolezza, dominarlo

volta esso agisce, adattandosi alla varietà delle circostanze esterne che in parte lo condizionano e in parte lo ostacolano: questo è quanto prioritariamente deve interessarci. E con ciò la quantità di tentativi esperiti dalla ragione finita, con una duplice finalità: in generale, per adeguare il più possibile la propria finitezza non solo al proprio compito infinito ma a quella stessa parte di sé che allude all'infinito e, in particolare, per non lasciarsi sfuggire, in ogni differente campo in cui essa si trova ad operare, quella azione determinata ch'essa ritiene la più consona ad essere inserita nella linea ideale di azioni successive, atte ad avvicinare ogni uomo e poi l'intera comunità degli uomini alla meta infinita.

liberamente e secondo la legge che gli è propria, questo è il fine supremo dell'uomo; un fine che non può in alcun modo essere attuato e che non lo potrà in eterno, a meno che l'uomo non cessi di essere uomo per diventare Dio»: *Bestimmung des Gelehrten*, *SW*, VI, 299 s. (*GA*, I, 3, 32; trad. it., p. 53).

Capitolo secondo

Sul rapporto tra morale e diritto nel primo Fichte

1. *La concezione morale degli scritti giovanili*

Per condurre l'indagine di cui si è detto, la via più appropriata è sembrata consistere in una analisi di quelle 'scienze particolari' cui Fichte ha dedicato una riflessione specifica ed alle quali, soprattutto, ha conferito una forma 'sistematica'; senza peraltro trascurare del tutto spunti, accenni e suggestioni – ma anche luoghi nei quali invece la trattazione si svolge in modo più disteso – rilevanti per il nostro tema e contenuti in quelle opere che, riprendendo una più tarda locuzione fichtiana, potremmo definire «popolari». Per avviare una riflessione su quelle due fondamentali scienze pratiche – il diritto e la morale – cui Fichte attribuì un'importanza decisiva all'interno del proprio pensiero, è parso indispensabile far ricorso – per quanto solo a scopo introduttivo – a quegli scritti, appunto a carattere 'popolare', che risalgono agli anni 1793/94, i quali ci servono sia per capire il già avanzato stadio di maturazione del suo pensiero rispetto a quanto verrà più tardi teorizzato sul medesimo argomento, sia per comprendere i cardini principali sui quali verrà ad imperniarsi la dottrina della scienza e che sono ben presenti già alla prima riflessione fichtiana: l'idea di libertà nel senso di «autonomia morale» e un tentativo di definire più dappresso la nozione di uomo come «essere razionale finito», cogliendone le molteplici implicazioni.

Gli scritti cosiddetti «giacobini» di Fichte si sono già mostrati di qualche utilità per cogliere, nella fase della loro formazione, alcuni concetti politici centrali di questa filosofia ed anche per inserire la riflessione fichtiana nell'ambi-

to storico che le compete. Nella prospettiva di ricerca che ora ci si accinge a condurre appare invece più utile un diverso tipo di lettura; ad esempio, per quanto riguarda la *Zurückforderung*, molto più delle circostanze storiche nelle quali questo breve scritto vide la luce[1] o della inusuale vicenda biografica di cui Fichte fu, in questo torno di tempo, protagonista[2], interessa qui l'ispirazione di fondo. La quale va ben oltre la riproposizione di un tema classico (per quanto, certo, in quegli anni, di nuovo di grande attualità) quale la rivendicazione della libertà di coscienza e di pensiero, nonché della concreta possibilità di render manifesto il proprio pensiero con la penna, per teorizzare, già a questa data, il principio dell'identità dell'io, il concetto della libertà del volere come manifestazione dell'autonomia (della libertà morale) dell'io[3].

«Il poter pensare *liberamente* è il carattere che contraddistingue l'intelletto dell'uomo da quello dell'animale. Anche in quest'ultimo vi sono rappresentazioni; ma esse si susseguono necessariamente venendo prodotte l'una dall'altra, come nella macchina *un* movimento produce necessariamente l'altro. Il poter resistere attivamente a questo cieco meccanismo dell'associazione delle idee, ... il poter *dare alle nostre idee* con la nostra forza e secondo libero arbitrio una determinata direzione costituisce la superiorità dell'uomo; e quanto più egli afferma questa superiorità, tanto più è uomo. La facoltà propria dell'uomo ... di poter *volere* liberamente ... è la condizione necessaria mercé la quale soltanto egli può dire: 'io *sono*, ossia io sono un essere autonomo'»[4].

[1] Ad es. l'editto emanato da Wöllner e il recentissimo precedente della censura a Kant, di cui si è già detto (cfr. *supra*, «Fichte e il suo tempo», p. 9).

[2] Come si è visto (cfr. anche LÉON, 1922, I, pp. 117 ss.), immediatamente prima dell'incidente occorso a lui stesso e a Kant, Fichte aveva plaudito agli editti emanati dal governo.

[3] GURWITSCH, 1924 ha individuato tre fasi all'interno della riflessione morale di Fichte: la fase dell'intellettualismo panlogistico (fino alla *Sittenlehre* compresa), quella mistico-romantica (dalla polemica sull'ateismo fino alla *Bestimmung des Menschen* e in parte al *Sonnenklarer Bericht*) e l'ultima, culminante nella seconda redazione della *Sittenlehre*, del 1812, e caratterizzata da uno spiritualismo puramente morale.

[4] *SW*, VI, 13 s. (*GA*, I, 1, 175; trad. it., p. 15).

L'autonomia del pensare che è insieme autonomia del volere[5] si esplica secondo un procedimento potremmo dire autoevidente, dettato da quella «voce interiore» cui si è già fatto cenno:

«[l'uomo] ... porta nel profondo del suo animo una scintilla divina, che lo innalza al di sopra dell'animalità e lo fa concittadino in un mondo di cui il primo membro è Dio stesso – scintilla divina che è la sua coscienza. Questa gli comanda in modo assoluto e incondizionato di volere questo, di non volere quello; e ciò *liberamente e di propria iniziativa*, senza alcuna costrizione fuori di lui. Se egli deve dare ascolto a questa voce interiore (ed essa comanda ciò in modo assoluto) bisogna anche ch'egli non sia costretto dal di fuori»; «... egli è libero e deve restar libero: nessun comando vi può essere per lui tranne questa legge interiore, poiché questa è la sua unica legge, ed egli contraddice a questa legge, se se ne lascia imporre un'altra ...»[6].

Nella stessa chiave può essere letto il *Beitrag* – anche se, come si è visto, l'opera risponde in modo specifico all'esigenza di dimostrare la legittimità del concetto di rivoluzione politica. Ma l'armamentario teorico utile a condurre a buon fine l'argomentazione è ricavato tutto in buona sostanza da quel medesimo ambito di problematiche che sopra abbiamo cominciato a circoscrivere:

«... *nel nostro io* e soltanto in esso risiede la legge del dovere, la legge morale»; «... e, si badi, nel nostro io in quanto esso non è conformato e modificato dalle cose esterne mediante l'esperienza (allora non si tratta più del nostro vero io, ma di un'aggiunta estranea), bensì nella *pura ed originaria forma di esso: nel nostro io quale sarebbe senza alcuna esperienza*»[7].

[5] Come si legge nel *Beitrag*, «... chi ... rende libero il proprio intelletto, in breve renderà libera anche la propria volontà» (*SW*, VI, 99; *GA*, I, 1, 250; trad. it., p. 109).

[6] *SW*, VI, 11 s. (*GA*, I, 1, 173; trad. it., pp. 12 s.). Già nelle *Lezioni di etica* Kant aveva definito la coscienza «l'istinto di giudicare le nostre azioni e di pronunciare su di esse una sentenza» (KANT, *Ethik*, I, p. 83 ed anche pp. 161 ss.; trad. it., pp. 78 ed anche 149 ss.).

[7] *SW*, VI, 58 s. (*GA*, I, 1, 219; trad. it., p. 65). L'assonanza fra questo ed innumerevoli altri luoghi delle opere teoriche è immediatamente perce-

In questa contrapposizione fra io puro ed esperienza sono sinteticamente illustrate due grandi tematiche della filosofia fichtiana: da un lato, l'avversione per ogni forma di empirismo, che si estende fino alle filiazioni ultime di questa corrente di pensiero coinvolgendo senza distinzioni esperienze intellettuali anche molto diverse fra loro ma accomunate da un'unica condanna: per esempio ogni forma di «filosofia popolare», fondata su quell'inaffidabile criterio che è il «sano intelletto umano»[8], oppure qualsiasi teoria in qualche misura dominata da un principio di autorità[9].

pibile (vedi per esempio nella *Zweite Einleitung*, *SW*, I, 467; *GA*, I, 4, 219: «...und so zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmässige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen»). Quanto al rapporto fra legge morale ed esperienza interna – argomento che verrà poi ampiamente trattato nella *Sittenlehre* – nel *Beitrag* si legge: «...l'esistenza di una tale legge in noi, come dato di fatto, così come tutti i dati di fatto, è indubbiamente *data* alla nostra coscienza mediante l'esperienza (interna); noi ne diventiamo consapevoli mediante l'esperienza nei singoli casi ...; l'esperienza ci presenta particolari manifestazioni ... ma non perciò è essa che *produce* la legge. Di ciò essa non ha assolutamente potere» (*SW*, VI, 59; *GA*, I, 1, 219; trad. it., p. 66).

[8] «der gesunde Menschenverstand», dove la *vis* polemica è già contenuta nell'implicita contrapposizione tra *Verstand* e *Vernunft*. Come già Kant, anche Fichte fece una bandiera della lotta alla «filosofia popolare» e ai suoi rappresentanti in Germania – da Garve a Nicolai – e la sua opera è piena di simili momenti polemici. Per averlo già una volta assunto come tema di riflessione, si richiama qui di nuovo quel luogo della *Grundlage* (*SW*, I, 220; *GA*, I, 2, 363; trad. it., p. 174) ove il filosofo istituisce una correlazione tra i danni provocati da ogni *Formular-Philosophie* e quelli che scaturiscono dalla *Popular-philosophie*, la quale consapevolmente si confina nel campo dei meri «fatti di coscienza» (quanto al *Beitrag*, cfr. *SW*, VI, 50 s.; *GA*, I, 1, 212 s.; trad. it., p. 57). Nel quadro della polemica contro l'empirismo si inscrive anche la critica fichtiana alla filosofia morale sentimentale, critica che finisce poi per confluire nella su citata polemica contro la filosofia popolare. Peraltro, Fichte è più di Kant disposto a dar credito a quella ch'egli ritiene una prova inconfutabile della bontà delle azioni umane, e cioè all'immediato sentimento morale. Anche se, a differenza dei moralisti inglesi, egli non si arresta a ciò che altro non è se non, di nuovo, un «fatto di coscienza», ed anzi esige di sottoporlo alla verifica della dimostrazione «scientifica» (come vedremo questa è proprio la finalità precipua perseguita nelle prime due parti della *Sittenlehre*).

[9] *SW*, VI, 48-50 (*GA*, I, 1, 210 s.; trad. it., pp. 54 s.) In questo contesto

D'altro lato, si affaccia già qui uno dei temi di fondo della dottrina della scienza – teorizzato poi, in modo consapevole, nella *Sittenlehre* –, dove l'io è l'io intero, e le sue parti costitutive – avremo modo di vedere quanto artificiosamente separate – scaturiscono da un'indistinta unità originaria, costretta alla scissione dalle esigenze del pensiero riflettente[10]. In sede pratica, queste 'parti' devono essere ricondotte al loro armonico «accordo»: l'uomo «in sé»[11] – una sorta di sinolo di materia e forma, di sensibilità e ragione – ha come propria finalità specifica appunto quella di ricreare l'accordo, nel segno della massima estensione possibile della ragione[12]. La stessa situazione, e la stessa esigenza, si rifletto-

la figura del «gesuita» viene di frequente assunta a paradigma dell'atteggiamento 'autoritario' (nel senso di: alieno da ogni personale e autonoma ricerca del vero e nemico di quanti si pongano invece in quest'ultima ottica); si noti che già nelle kantiane *Lezioni di etica* (che, per il loro carattere, ben si prestano ad una indagine comparata con le opere 'popolari' del primo Fichte) è ricorrente l'aggettivo «gesuitico», con evidente connotazione dispregiativa.

[10] Già nella *Grundlage* è ben presente questo concetto, che pure attende di venire ulteriormente sviluppato: «Quindi soggetto è ciò che non è oggetto, e finora esso non ha assolutamente nessun altro predicato; e oggetto è ciò che non è soggetto, e anch'esso finora non ha nessun predicato di più». «Ora l'io può porre soltanto *o* il soggetto *o* l'oggetto, ed entrambi li può porre s o l o m e d i a t a m e n t e» (spaziato mio; *SW*, I, 189; *GA*, I, 2, 338 s.; trad. it., p. 151).

[11] A questo concetto verrà poco più tardi dedicata la prima delle conferenze sulla destinazione del dotto (*SW*, VI, 293-301; *GA*, I, 3, 27-33); con ciò Fichte non intende indicare l'astratta forma «uomo» (non l' i o p u r o s o l t a n t o, come viene esplicitamente specificato), ma invece quella 'totale' entità psicofisica che, nella sua interezza, ma anche nella sua solitudine, contempla se stessa, senza ancora considerare il proprio rapporto con gli altri uomini, senza vedersi inserita in una comunità di liberi necessariamente interagenti.

[12] «Questa forma originaria e *immutabile* del nostro io esige pertanto di mettere in accordo con se stessa le forme *mutevoli* dell'io, quelle che vengono determinate dall'esperienza e che a loro volta determinano l'esperienza medesima, e perciò si chiama *comando.* Essa esige ciò in generale per tutti gli esseri ragionevoli, poiché è la forma originaria della *ragione in sé*, e perciò si chiama *legge*; essa può esigere ciò soltanto per quelle azioni che dipendono puramente dalla ragione, non dalla necessità naturale, cioè soltanto per le azioni *libere*, e si chiama perciò *legge morale.* Le denominazioni più usuali che si danno alle sue manifestazioni

no come uno specchio nel più vasto mondo della comunità umana, anch'essa impegnata nella ricerca di un'interna armonia e di un armonia fra se stessa e le idee della ragione[13].

Come sopra si accennava, la definizione dell'uomo come «essere razionale finito» e un'articolata riflessione su tale tema appartengono a pieno titolo a questo scritto sulla rivoluzione – del quale costituiscono un momento indispensabile. E si noti che questa definizione è assai meno banale di quanto non possa apparire; essa rappresenta un punto cardinale della filosofia di Fichte, nonché un suo preciso elemento di individuazione rispetto ad altre filosofie, non ultima il criticismo kantiano.

Anche se non è facile tracciare con mano sicura una linea di demarcazione fra la concezione del primo Fichte e quella di Kant, e nonostante gli innumerevoli punti di contatto esistenti fra le due filosofie soprattutto sul terreno del pensiero pratico, appunto questo a me pare un elemento distintivo di una certa rilevanza. Elemento probabilmente collegato ad un altro momento di distacco fra i due pensatori, su cui avremo modo di tornare più diffusamente in seguito e per il quale adesso continuiamo a servirci dell'abusata definizione di «rigorismo». Il cosiddetto «rigorismo» kantiano può darsi abbia la propria origine e possa venir spiegato come il tentativo estremo di liberarsi dai lacci del «male radicale»[14]. Quel male che, comunque, alberga nell'uomo, lo ostacola nei suoi tentativi di ascendere ad una vita «santa», quando addirittura non ve lo impedisce. Per quanto

in noi e sotto le quali è conosciuta anche dai più ignoranti sono: la *coscienza, il giudice interiore in noi, i pensieri che si accusano e si giustificano tra loro*, e simili» (*SW*, VI, 59 s.; *GA*, I,1, 219 s.; trad. it., p. 66). Cfr. KANT, *Ethik*, p. 14; trad. it., p. 15: «I fondamenti intellettuali [uno dei due tipi di fondamenti sui quali si basa la moralità] sono quelli per cui ogni forma di moralità è ricavata dall'accordo delle nostre azioni con le leggi della ragione». Sull'«armonia», si veda anche *Sittenlehre*, *SW*, IV, 70 s. (*GA*, I, 5, 79; trad. it., pp. 66 s.).

[13] Cfr. anche *Bestimmung des Gelehrten*, *SW*, VI, 310 (*GA*, I, 3, 40; trad. it., p. 84).

[14] Il problema è affrontato con ampiezza nel primo cap. di KANT, *Religion*.

non dissimile sia la ricerca intrapresa dall'uomo di Fichte, il suo punto di avvio – forte, come vedremo meglio più avanti, del convincimento di aver superato il 'dualismo' di Kant – ci appare meno tormentato, e più sereno l'animo con il quale tale compito viene affrontato. Anche qui, il 'compito' consiste nel raggiungimento di una finalità che di per sé è irraggiungibile (la «meta infinita»), ma questa meta, che è la «moralità», è almeno 'commisurata' alle possibilità dell'essere finito. È un traguardo lontano, ma è un traguardo possibile, nella misura in cui un essere «finito» riesce a modellare parzialmente la propria finitezza sul modello dell'infinità, facendo leva su quell'altra sua componente costitutiva che è la ragione e che in sé contiene i caratteri dell'infinito. L'uomo kantiano, al quale troppo spesso viene fatto carico di questa sua limitatezza originaria che è il male radicale[15], si trova gravato di un peso ulteriore, dovuto al fatto che la finalità che gli è indicata coincide, questa volta, con la «santità»: una finalità che non solo non è per lui possibile raggiungere, ma che per giunta non è, nemmeno parzialmente, la sua[16]. È ben vero che nell'uomo di Kant è presente anche una tendenza alla virtù, una capacità a porre in atto una condotta virtuosa[17]. Ma «virtù» non è «mora-

[15] E si noti che anche Fichte parla di una «limitatezza originaria dell'uomo». Per poter cogliere la differenza fra le due concezioni, cfr. *infra*, Parte prima, cap. I, pp. 155-157 e anche cap. II, pp. 182 ss. In generale cfr. PIRILLO, 1987.

[16] «L'ideale della santità è, dal punto di vista filosofico, l'ideale più perfetto, perché è l'ideale della più grande, pura perfezione morale; tuttavia, poiché essa non può essere conseguita dall'uomo, tale ideale poggia sulla fede di un soccorso divino» (KANT, *Ethik*, p. 13; trad. it., p. 13; si veda anche KANT, *Grundlegung*, *Ak*, IV, 414 e 439; trad. it., pp. 105 e 140 e *Kritik der praktischen Vernunft*, *Ak*, IV, 32 e 82; trad. it., pp. 42 e 101). E ancora: «la virtù è la capacità, secondo princìpi morali, di vincere l'inclinazione al male ... Perciò le nature sante non sono virtuose perché non hanno alcuna inclinazione al male da vincere, ma la loro volontà è adeguata alla legge» (KANT, *Ethik*, p. 308; trad. it., pp. 278 s.; sulla presenza di tematiche quali il ruolo della legge o il valore della virtù nel Kant precritico, si veda da ultimo il cap. I di LANDUCCI, 1993). Sulla naturale tendenza al male dell'uomo come specie, cfr. anche KANT, *Religion*; *Ak*, VI, 28 s.; trad. it., pp. 28 s.

[17] «Perciò si deve credere nella virtù» (KANT, *Ethik*, p. 114; trad. it., p.

lità»[18]; è presenza di 'bene' a c c a n t o alla presenza di 'male'[19] mentre, al polo opposto, si ergono le vette di una perfezione sovrumana («La legge in noi deve essere santa ...»[20]).

L'imperfezione che connota l'«essere razionale finito» concepito da Fichte è una sorta di gradino basso in quella vasta scala degli esseri perfettibili che è il cosmo; quell'imperfezione non solo n o n è presenza di male, ma non è neppure assenza di bene. È semmai insufficienza di esso. Diversamente in Kant, a parere del quale

> «... nell'uomo non vi è solo una assenza di bene positivo, ma anche una presenza di male positivo. Nondimeno ogni male morale deriva dalla libertà, poiché altrimenti non sarebbe tale. Per quanto vi possa essere u n a t e n d e n z a n a t u r a l e ad esso, tuttavia le azioni cattive hanno la loro origine nella libertà ...»[21].

Per parte sua, Fichte non accetterebbe mai si parlasse di una «tendenza naturale» dell'uomo al male.

Quelli accennati fin qui sono alcuni degli aspetti che concorrono a ricostruire il quadro all'interno del quale si col-

106). E nello scritto sulla religione Kant parla della «... originaria disposizione morale, insita in noi, in quanto tale» (KANT, *Religion*, *Ak*, VI, 49; trad. it., p. 53).

[18] Cfr. KANT, *Ethik*, p. 91; trad. it., p. 85.

[19] *Ethik*, p. 80; trad. it., p. 75.

[20] *Ethik*; *ibidem*; cfr. *Religion*; *Ak*, VI, 49; trad. it., p. 53, sulla «santità racchiusa nell'idea del dovere» e sul «concetto di libertà, che procede immediatamente da questa legge». In DE PASCALE, 1990, ho cercato di mostrare, da un lato, le difficoltà che scaturiscono dalla visione 'dualistica' per una definizione della natura dell'uomo in Kant, ma anche, d'altro lato, come il dualismo stesso non riesca a dare tutti i frutti auspicati per la determinazione di tale nozione.

[21] KANT, *Ethik*, p. 80; trad. it., p. 75 (spaziato mio). Come all'uomo non compete l'attributo della «santità», allo stesso modo il «diabolico» non giunge a scalfire la sfera dell'umano («È diabolico quel male spinto nell'uomo fino a tal punto da infrangere i limiti della sua natura ...»); è per questo che la suddetta inclinazione è, come dice Kant, indiretta («Che l'uomo abbia un'inclinazione indiretta al male è naturale ed umano ...», ma egli «non ha un'inclinazione immediata» ad esso, ovvero «a vizi diabolici»; *Ethik*, p. 278; trad. it., p. 251).

loca il problema del «rigorismo» e che possono tornare utili al fine di stabilire differenze e momenti di vicinanza tra le posizioni di Kant e di Fichte. Per l'intanto, siano indicate almeno le direttrici di fondo lungo le quali orientare una riflessione su questo tema. Innanzitutto, sarebbe opportuno non trascurare quell'essenziale circostanza costituita dal contesto storico e teorico nel quale si situa il criticismo. Per dirla con poche battute, la «rivoluzione copernicana» attuata da Kant non sarebbe stata possibile, in sede morale, se non eliminando senza incertezze qualsivoglia oggetto dall'orizzonte del «tu devi». Ogni altro atteggiamento in qualche modo compromissorio avrebbe finito per invalidare la battaglia antieudemonistica che il filosofo intendeva condurre senza tentennamenti. Il che non significa però – e su ciò i moderni studiosi di Kant ci spronano a riflettere – che poi il filosofo stesso, una volta liberato il campo da dottrine ch'egli riteneva perniciose, non dovesse a propria volta porsi il problema, per esempio, della «felicità». Un problema, a quel punto, estremamente complesso da impostare, dovendo egli sottrarsi alle suggestioni di tutta una tradizione che aveva alle spalle e dunque immaginare una teoria capace di far coesistere questa tematica con la dottrina dell'imperativo categorico. Ciò può servire anche a spiegare perché questo tema della felicità – così arduo da descrivere in relazione al pensiero di Kant – non costituisca invece un ostacolo rilevante in Fichte. È come se questo problema avesse avuto nel frattempo modo di sedimentare, perdendo la parte più dirompente della propria carica. Come avremo possibilità di vedere analizzando *Das System der Sittenlehre*, la felicità appare a Fichte quale una componente indispensabile nella vita dell'individuo, che non è detto debba ad essa rinunciare nel cammino ch'egli percorre alla ricerca del proprio perfezionamento morale. Di ben più difficile soluzione appare viceversa, per Fichte, il problema dei «contenuti» ch'egli voleva conferire alla sua etica e della loro convivenza con l'imperativo categorico – e questo è un secondo elemento di riflessione importante per il quadro generale che stiamo cercando di delineare, sul quale dovremo tornare a volgere la nostra attenzione. In questo

caso, di fronte a Fichte non sta nessun risultato stabilmente acquisito (a meno che non si ritenga che il filosofo abbia operato un semplice ritorno alla situazione prekantiana); egli non nutre dubbi circa la necessaria universalità del comando morale, ma nel contempo resta forte in lui il timore che tale comando non sia poi capace di tradursi in azione morale. Si può insomma dire ch'egli vive per intero la lacerazione prodotta dalla contraddizione che scaturisce da una legge morale universale, la quale, per essere valida, deve essere operante, ma che operante può esserlo solo nei confronti di quella catena di azioni innumerevoli e diverse che costituiscono la vita di ciascun individuo.

Ma, per tornare al tema più circoscritto della imperfezione umana, secondo Fichte ad essa si può sempre porre riparo, solo che lo si voglia. Basta, oltre ovviamente all'opera attiva svolta dallo *Streben* agente nell'individuo, che costui non dimentichi la duplicità delle costitutive componenti del suo proprio essere, che le faccia 'lavorare' entrambe, con la consapevolezza (che è il contrario di ogni quietistica attesa o passiva rassegnazione) che questa appunto è la situazione dell'essere razionale finito, che e n t r o questa ben definita sfera si può e si deve agire e che il muoversi al di fuori di questa non meriterebbe neppure l'attributo di 'umano'. «Ogni tratto fondamentale della natura umana è buono e questi tratti divengono cattivi solo quando si deformano e degenerano»[22]: tutto questo verrà illustrato più ampiamen-

[22] *Beitrag*, *SW*, VI, 143 (*GA*, I, 1, 287; trad. it., p. 157). Ben diversa idea espone Kant in quella pagina de *La religione* (*Religion*, *Ak*, VI, 58 s.; trad. it., pp. 59 s.) in cui polemizza vivacemente contro la concezione degli antichi. I quali «non seppero discernere il loro nemico» (quello contro cui bisogna lottare per conseguire la «virtù»): un nemico «che non è da ricercarsi nelle inclinazioni», capaci di «rivelarsi alla coscienza di ciascuno», ma che, «quasi invisibile, si nasconde dietro la ragione ...» e che Kant identifica con «la malignità del cuore umano». L'autore conclude questa sua critica con una constatazione molto pesante: «... il primo vero bene che l'uomo può concepire è il liberarsi dal male ...». Con una simile affermazione Fichte non avrebbe potuto consentire e si ha anzi l'impressione che la *Sittenlehre* costituisca, nel suo nucleo forte, una mirata confutazione di questa posizione di Kant. Un problema di diverso genere, che qui si può solo segnalare, è quello delle possibili ascendenze

te nel capitolo dedicato in modo specifico all'etica, ma premeva mostrare il ruolo che questa idea gioca nel primo Fichte – anche in considerazione del fatto che più avanti le cose non staranno precisamente così; e allora occorrerà non solo chiedersi che cosa è cambiato nella visione, fattasi più 'pessimistica', di Fichte, ma anche interrogarsi circa i motivi che hanno determinato questo mutamento, domandarsi se essi siano, semplicemente, indicativi di una modificata visione del mondo o se non siano invece legati ad una dimensione concettuale ulteriore, che – senza tuttavia sorgere dal nulla – in un certo momento viene a manifestarsi, a c c a n t o e a l d i l à di eventuali mutamenti nella *Weltanschauung* dell'autore.

Nella espressione sintetica «essere razionale finito» vengono a riunificarsi molteplici aspetti della filosofia di Fichte. In primo luogo, questa sorta di formula riproduce la questione, già accennata, della necessità dell'«accordo» tra finito e infinito, dell'«armonia» dell'uomo con se stesso – primo ma indispensabile tassello per ricostruire il mosaico di un'armonia cosmica. Dire però che l'uomo ricerca l'accordo con se stesso non significa altro se non prendere atto del fatto che la «natura razionale» non è il solo aspetto costitutivo della «natura umana», significa accettare anche una 'altra' presenza, quella della «natura sensibile», che va sì plasmata ed educata, ma alla quale non si debbono negare i diritti suoi propri – primo fra tutti il diritto ad esistere. Se c'è una differenza fra il Fichte giovane e il Fichte più

della concezione kantiana di una volontà imperscrutabilmente inclinata al male (oltre che al bene). Accertato che la *propensio* al male non deriva né da una operazione errata dell'intelletto (del cui modo, corretto, di funzionare Kant non dubita), né dalla «debolezza» della natura fisica dell'uomo (cui la volontà è in grado di opporre con successo la propria forza), non resta ch'essa provenga dalla volontà (avendo escluso il ricorso alla dottrina del peccato originale, il ricorso cioè ad un «principio eteronomo» qual è quello «teologico»). Tale conclusione – esplicitamente tratta da Kant nel suo scritto su *La religione* – conduce a ritenere che per lui, diversamente da quanto avviene in Fichte, «volontà» non si identifichi totalmente con «ragione». E vien fatto di pensare – ma è una ricerca ancora tutta da svolgere – al modo in cui Crusius aveva delineato i rapporti tra volontà e ragione.

maturo (ma, come si sa, si tratta di un arco di tempo assai contratto ed inoltre 'il primo Fichte' non viene mai completamente oscurato dal 'secondo' e torna anzi sempre di nuovo a riemergere, in momenti e modi impensati); se c'è, dunque, una differenza, essa non consiste semplicemente nel passaggio da una fase 'individualistica' ad una attenzione esclusivamente rivolta all'universale; essa piuttosto sta in questo, che il giovane Fichte – certo sorretto da un entusiasmo destinato a spegnersi e da un ottimismo che i fatti del mondo si incaricheranno per tempo di sbiadire – ha impegnato tutte le proprie forze ad analizzare ed esaltare la «natura razionale» dell'uomo, e a celebrarne i diritti. Non gli interessa affatto contestare il ruolo indiscutibile giocato dall'altra componente; lo ha anzi, come si è visto, ben chiaro. Ma ciò che q u i e o r a lo occupa è il primo aspetto della questione. Kant aveva osservato:

«Molti hanno asserito che nell'uomo non vi è alcun germe di bontà, ma che vi è invece una tendenza al male; solo Rousseau ha cominciato a sostenere il contrario»[23].

Fichte ha in mente questi precedenti illustri – Kant, disposto a concedere la presenza di almeno un germe di bontà nell'uomo, e Rousseau, che egli esplicitamente indica come il proprio modello nel periodo in cui sta lavorando al *Beitrag*. Ma nel contempo ha in mente anche la sollevazione del ceto intellettuale tedesco pressoché al completo contro gli esiti ultimi della 'applicazione' oltre Reno di queste tematiche[24]. Sulla validità universale dei «diritti dell'uomo» al di là di erronee o infauste 'applicazioni' Fichte decide di impegnare la propria parola[25].

[23] KANT, *Ethik*, p. 114; trad. it., p. 106. Gli studi di J. Starobinski, per un verso, e di A. Philonenko, per un altro, hanno contribuito a modificare non poco il quadro complessivo dell'interpretazione del pensiero di Rousseau. Per l'argomento che interessa qui, cfr. FONNESU, 1987 (sull'opera di Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*).

[24] Cfr. – oltre a BOUCHER, 1954 e ad AYRAULT, 1961 – VERRA, 1969; VERRA, 1989; ESPAGNE, in BUHR-BURG-D'HONDT (edd), 1989, pp. 76-103; ESPAGNE, 1990 e BELLO (ed), 1991.

[25] Cfr. anche RENAUT, 1986.

Più tardi, non senza avere, nel frattempo, messo in campo un'altra idea, questa pure formulata per il momento ancora solo in via programmatica[26] – l'idea cioè della necessità di raggiungere la suddetta armonia all'interno della comunità sociale – egli dovrà per forza tingere il suo discorso di toni diversi, allorquando l'analisi verterà sugli effetti, necessariamente non positivi, di una sensibilità non tenuta a freno dall'opera della ragione. Si tratterà, allora, di individuare i modi concreti nei quali progressivamente si attua la possibilità di contemperare l'uno e l'altro elemento e successivamente di illustrare l'avvenuta compenetrazione, che non appartiene ad un empireo sovrumano, ma rientra invece a pieno titolo tra le umane potenzialità e della quale Fichte intende descrivere il quotidiano agire nel mondo.

Natura razionale dell'uomo, dunque, alla quale appartengono alcuni diritti fondamentali e inalienabili; i primi, fra questi, che vengono in mente allorché li si debba ordinatamente enumerare non sono, a ben guardare, che immediate identificazioni (di e) con quel concetto di «ragione» che è perno di tutto il discorso. Il primo diritto al quale vien fatto di pensare è infatti la libertà; la libertà è attività spontanea ed è ragione autonomamente operante sulla base di quella legge che essa dà a se medesima. La quale legge non è, a sua volta, se non l'immagine riflessa di quel «diritto naturale» che, di nuovo, compete ad ogni essere umano in quanto essere dotato di ragione e animato da una volontà libera. Allorquando si tratta della «natura razionale» dell'uomo, dovere e diritto vengono a coincidere – in quel punto in cui la legge morale comanda che vengano assolutamente tutelati i diritti fondamentali dell'umanità. Ad ogni uomo in quanto essere razionale competono quei diritti che contemporaneamente costituiscono per lui degli irrinunciabili doveri[27].

[26] Nella cit. *Bestimmung des Gelehrten.*

[27] Essi potrebbero venir sintetizzati nel diritto (materiale) alla vita – che è in primo luogo diritto alla proprietà e al lavoro e di conseguenza diritto all'eguaglianza come equità sociale – e nel diritto

Già nella *Zurückforderung* veniva messo in evidenza come la trasgressione della legge morale dovesse necessariamente assumere il carattere della 'contraddizione', identificandosi tale legge con la «legge interiore» dell'uomo, che all'uomo comanda attraverso la voce della coscienza[28]. È perciò impossibile ch'egli si lasci imporre una legge diversa; ed è delittuoso, da parte di chiunque altro, volergliene imporre una. Solo al di fuori della sfera di azione della legge morale – solo nella sfera del «libero arbitrio», nell'ambito del «lecito»[29] – i diritti dell'uomo sono alienabili. Essi p o s s o n o cioè venir alienati – a patto che colui che li detiene sia lo stesso dal quale proviene la decisione di alienarli, ovvero di privarsi di tali diritti o di una loro parte, generalmente ottenendone in cambio la cessione di diritti diversi. È in questo punto che la riflessione fichtiana si apre al problema del «contrattualismo», sul quale dovremo tornare più avanti. Ma ciò che a noi interessa adesso, in sede morale, è questo duplice risultato raggiunto: da una parte, l'aver stabilito che l'autonoma volontà dell'essere razionale finito è legge che regola un diritto che n o n p u ò venire alienato perché è un diritto o r i g i n a r i o (*Urrecht*); dall'altra, l'aver messo in chiaro che la stessa rinuncia ai meno cogenti diritti riguardanti aspetti circa i quali la legge morale tace, non può, neppure essa, venire indotta dall'esterno, ma deve pur sempre provenire da colui al quale tali diritti legittimamente appartengono.

L'uomo – «l'esecutore» di quei diritti che la legge morale gli ha concesso[30] – è contemporaneamente soggetto ad un dovere altrettanto irrinunciabile, al dovere del proprio perfezionamento morale; il che non è diverso dal dire che l'uo-

a l l a a u t o c o n s e r v a z i o n e della parte s p i r i t u a l e e i n t e l l e t t u a l e dell'uomo (e quindi diritto alla felicità come una delle conseguenze del diritto alla giustizia). Di questo tema mi sono occupata in DE PASCALE, 1988.

[28] *SW*, VI, 11 s. (*GA*, I, 1, 173 s.; trad. it., p. 13).

[29] Cfr. KANT, *Ethik*, pp. 57 ss.; 89; 267; trad. it., pp. 54 ss.; 83; 241 e *Die Metaphysik der Sitten*, *Ak*, VI, 239 ss.

[30] *SW*, VI, 113 (*GA*, I, 1, 263; trad. it., p. 125).

mo – che è un soggetto morale ma che nel contempo è consapevole della propria imperfezione come soggetto morale – ha il dovere di tener desto l'impegno volto a perseguire la finalità ch'egli stesso si è data, ha il d o v e r e del l i b e r o agire morale[31]. Di conseguenza, egli non sarà mai completamente pago dei risultati raggiunti e, in vista dello scopo finale, sposterà ogni volta più in avanti gli scopi intermedi che aveva fissato per sé, ritenendoli utili momenti di approssimazione al fine ultimo, in un dinamismo costante e pieno di consapevolezza[32].

Ma cosa è il diritto alla libertà se non, in primo luogo, diritto alla verità e all'autonoma ricerca di essa? Questo punto, essenziale in Fichte[33], non soltanto sancisce la già esaminata possibilità di infirmare qualsiasi principio di autorità («... è un diritto inalienabile quello di *indagare* al di là di quei risultati che si pretende tener fermi ...»[34]), ma apre su prospettive di grande rilevanza per la riflessione fichtiana: basti pensare alla centralità della nozione di «comunicazione» – una nuova forma di *Wechselwirkung* – che guarda ben oltre un semplice e limitato rapporto educativo

[31] Cfr. KANT, *Ethik*, p. 317; trad. it., p. 287: «L'ultima destinazione del genere umano è quella più alta perfezione morale, ottenuta dalla libertà umana, per cui l'uomo diviene suscettibile della più grande felicità. Ciò però non sarebbe stato ottenuto allora dal principio interno del mondo, perché il principio interno del mondo è la libertà. La volontà di Dio non è soltanto che dobbiamo essere felici, ma che dobbiamo renderci tali: è questa la vera moralità».

[32] *Ethik*, p. 201; trad. it., p. 183: «È nell'azione ... che l'uomo si sente vivere. Quanto più siamo occupati e ci sentiamo vivere, tanto più prendiamo coscienza della nostra vita»; «il tempo può essere riempito solo dall'azione»; «... la vita consiste in un potere di autoattività».

[33] WIDMANN, 1971, nella sua rec. a WILLMS, 1967, ha fatto notare come ancora la *Wissenschaftslehre*, 1804, ci mostri immutato questo postulato fondamentale della libera ricerca della verità.

[34] *Züruckforderung*, *SW*, VI, 24 (*GA*, I, 1, 183; trad. it., p. 27). Cfr. anche *SW*, VI, 33 (*GA*, I, 1, 190; trad. it., p. 37). A questa idea della libera ricerca, che del resto percorre come una costante l'intera riflessione fichtiana, verrà dedicata una indagine specifica nella VI conferenza del corso di lezioni tenuto ad Erlangen *Wesen des Gelehrten*, *SW*, VI, 400-411 (*GA*, I, 8, 103-110).

tra maestro e discepolo per allargarsi in una rete fitta e infinitamente ampia di relazioni contraddistinte da un mutuo dare e ricevere conoscenza in vista della *Kultur zur Freiheitt*[35].

Non bisogna qui pensare soltanto al ruolo svolto dall'intellettuale (dal «dotto» fichtiano – che pure assolve ad una funzione assai rilevante nel suo pensiero) oppure a saperi altamente specializzati trasmessi a pochi da pochissimi. Qui è soprattutto questione di stimolo alla ricerca del «vero» – presupposto, a sua volta, di una sorta di crescita complessiva del livello culturale generale di una società. In ciò Fichte è ancora totalmente 'illuminista', non riuscendo a disgiungere mai fra perfezionamento in genere della società e perfezionamento della sua cultura, della sua educazione, della sua *Bildung*. E volutamente si è posto l'accento sull'elemento della globalità: qualsiasi cosa Fichte pensi del «genio» (un concetto così di frequente 'rivisitato' nell'ultimo scorcio del XVIII secolo), ciò che a lui in via prioritaria interessa è il perfezionamento di una società 'nel suo complesso'. Il che, si badi, sarà foriero di una serie di complicazioni nel

[35] Comunicazione, ovvero «la più apprezzabile» fra le «forme di scambio» dell'umanità, consistente nel «libero dono» e nella «lieta accettazione di ciò che l'umanità stessa possiede di più nobile» (*Zurückforderung*, *GA*, I, 1, 177 [con una *lectio* un po' difforme da quella di *SW*, VI, 16; la prima suona: «Wollt ihr das süßeste Commerzium der Menschheit ..., was sie haben, vernichten?», mentre la seconda suonava: «... den würdigsten Tauschhandel, ... was sie besitzt, der Menschheit rauben ?»]; trad. it., p. 18). In questo stesso contesto Fichte ha addirittura tentato una «deduzione razionale» dell'originario diritto alla comunicazione, o meglio di quel versante di esso che coincide con il diritto alla «libera accettazione» (cfr. anche *GA*, I, 1, 183 cit.). Ma quel che interessa è la conclusione del suo ragionamento: «Il diritto di accettare liberamente tutto ciò che è utile per noi è parte costitutiva della nostra personalità; appartiene alla nostra destinazione di usare liberamente di tutto ciò che è a nostra libera disposizione per la nostra formazione spirituale e morale; senza questa condizione, sarebbero un inutile dono per noi libertà e moralità. Una delle sorgenti più ricche per la nostra istruzione e cultura è la comunicazione degli animi con gli animi. Al diritto di attingere a questa sorgente noi non potremmo rinunziare senza rinunziare alla nostra spiritualità, alla nostra libertà e personalità ...». Il concetto riemergerà immutato, pur all'interno di un diverso contesto teorico, quindici anni dopo, nelle *Reden*.

suo pensiero; sarà infatti un arduo banco di prova per verificare la capacità o meno di tenuta dell'equilibrio da parte della relazione sussistente fra intero e singolarità.

Stimolo alla ricerca del vero, dunque, qualunque sia la sua origine – da qualunque persona, cosa o fatto del mondo esterno esso provenga – e in qualsivoglia direzione esso intenda volgersi; giacché la fonte ultima dalla quale tale stimolo scaturisce non è se non l'interiorità medesima del soggetto. In questo suo movimento, lo stimolo dà luogo ad una nuova sollecitazione (a conoscere, ad agire), in un moltiplicarsi di reazioni a stimoli che disegnano una sorta di spirale, la quale progressivamente si allunga e si amplia fino ad abbracciare un numero sempre maggiore di soggetti pensanti:

«la dottrina dei doveri, dei diritti e delle finalità dell'uomo al di là della tomba non è un tesoro esclusivamente riservato alla scuola ...».

E infatti:

«A che pro quelle idee, se non vengono in generale portate nella pratica della vita? E come possono venirvi portate se non sono il patrimonio almeno della parte maggiore degli uomini?»[36].

Alla base dell'ideale della comunicazione – che non è solo comunicazione di conoscenze teoriche ma bensì anche reci-

[36] *Beitrag*, *SW*, VI, 39-40 (*GA*, I, 1, 203; trad. it., p. 44). Questi passi suggerirebbero un'idea tutt'altro che elitaria della concezione pedagogica di Fichte – la quale deve molto alla influenza del pensiero di Pestalozzi; a sostegno di questa interpretazione si potrebbe anche citare quel riferimento alle «bambinaie» che si legge nella medesima pagina sopra cit. e circa le quali Fichte dice che «deve venire il tempo» ch'esse pure siano in grado di insegnare la dottrina dei diritti e dei doveri propri dell'uomo. E del resto questa concezione trova una esaustiva esplicazione e conferma nelle appena citate *Reden*. Ma il problema si complica ove si sposti l'attenzione sulla funzione s p e c i f i c a assolta dal dotto nella società; torneremo sulla questione; per ora si può dire, facendo leva sull'ampiezza di significato dei termini *Bildung* e *Kultur*, che a ciascuno compete, magari al proprio livello, l'«educazione» degli altri e di se stessi ma al dotto compete al massimo grado di impossessarsi della «abilità» della comunicazione.

proca trasmissione e verifica di *esperienze* – sta, come si è visto, una nozione molto ampia di «educazione»[37], la quale ultima è essenzialmente e in via prioritaria 'autoeducazione' ed esercizio costante della capacità critica.

«... nessuno viene coltivato, ma ognuno deve *coltivarsi da se stesso.* Ogni comportamento puramente passivo è decisamente l'opposto della cultura, l'educazione si produce mediante l'attività autonoma e mira a produrre l'attività autonoma»[38]. «La cultura non si lascia appendere all'uomo come un mantello sulle spalle nude di un paralitico. Usa le tue mani, afferra il vestito e tienilo fermo e adattalo a tutta la conformazione del tuo corpo ed alla tua statura; se no, avrai sempre della parti nude e gelerai dal freddo. Ciò che io sono, lo debbo in definitiva a me stesso, se io sono qualche cosa per me»[39].

Certo, i mezzi utili ad innalzarsi alla cultura ci provengono anche dall'esterno; ed è indicativa della visione del mondo che il Fichte giovane condivide l'affermazione per cui i «mezzi di cultura» che si ricevono dalla società sono «incomparabilmente più numerosi e incomparabilmente più utili» di quelli che si ricevono dallo Stato – seguita dalla chiosa: «L'influsso dell'uno e dell'altra sulla nostra cultura è nello stesso rapporto dei loro rispettivi domìni»[40].

Gli ultimi argomenti accennati e soprattutto la nozione di comunicazione sociale occupano un importante spazio an-

[37] Che terrà essa stessa gran conto dell'apporto, tra l'altro, dell'esperienza.

[38] *Beitrag*, *SW*, VI, 90 (*GA*, I, 1, 244; trad. it., p. 100).

[39] *SW*, VI, 138 s. (*GA*, I, 1, 283 s.; trad. it., p. 152); si vedano anche le pagine in *SW*, VI, 42-44 (*GA*, I, 1, 205-207; trad. it., pp. 46-48), ove in particolare si legge: «tutto il nostro insegnamento deve mirare a risvegliare la capacità di pensare da sé, altrimenti col nostro dono più bello noi facciamo all'umanità un regalo assai pericoloso».

[40] *SW*, VI, 139 (*GA*, I, 1, 284; trad. it., p. 153). È qui sottesa una distinzione molto netta operata da Fichte tra il concetto di «società» e quello di «Stato»; avremo modo di riparlarne nel paragrafo seguente, dedicato al diritto. Per la prospettiva particolare nella quale viene qui analizzato il rapporto fra società e Stato – il problema della cultura e della sua trasmissione – si veda intanto *SW*, VI, 144-147 (*GA*, I, 1, 288-291; trad. it., pp. 158-161), nonché HAHN, 1969.

che nelle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten*[41]. A questa opera non verrà dedicata qui un'analisi specifica, ma essa continuerà ad essere piuttosto utilizzata al pari degli altri scritti 'popolari' del primo Fichte, come base di appoggio o ulteriore momento esplicativo nell'indagine sui concetti di morale e di diritto nelle prime opere fichtiane. È tuttavia opportuno aggiungere alcune brevi note ad illustrazione dei principali contenuti che in essa vengono alla luce, al fine di chiarire il senso complessivo dell'opera ed il ruolo che essa occupa all'interno di questa fase della riflessione del filosofo. E la nozione di comunicazione mi pare ben esemplificativa di un significato generale e di fondo che si può senz'altro attribuire a queste lezioni, sintetizzabile nell'espressione, che ormai da tempo Fichte aveva fatto propria, di «praticità della ragione». Il reciproco dare e ricevere conoscenze da parte del dotto (che tanto più riesce ad esser tale in quanto è in grado di modificare, perfezionandolo, il mondo esterno e di modificare se stesso, perfezionandosi, grazie all'azione di quest'ultimo su di lui) è prova tangibile della ragione che si fa pratica e che non può non essere pratica, e contiene inoltre in sé la possibilità di rinviare ad un contesto ben più vasto di interazione fra conoscere e agire, fra scienza e vita[42]. Ma al di là di una

[41] *SW*, VI, 310 s., 315 ss., 330 ss. (*GA*, I, 1, 41, 44 ss., 55 ss.; trad. it., pp. 85 s., 98 ss., 132 ss.). Di queste conferenze merita di venir segnalata la trad. francese corredata di un importante commentario a cura di VIEILLARD-BARON, 1980 – J.G. FICHTE, *Conférences sur la destination du savant (1794)* –, di cui si indicano per adesso le pp. 94-96 sulla complessità e molteplicità dei significati compresenti nel termine *Bestimmung*.

[42] Questo è un punto fortemente sottolineato da Reinhard LAUTH, nell'introduzione all'ediz. da lui stesso curata, assieme a JACOB e SCHNEIDER, di queste conferenze (J.G. FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*), 1971. La sintesi di conoscenza e vita – ove la «vita» è il punto di partenza di ogni indagine conoscitiva – costituisce un presupposto talmente essenziale del pensiero di Fichte, che il filosofo sentì la necessità di trasformare tale argomento di riflessione in materia di lezione ogni volta che dovette prendere contatto con un pubblico nuovo. E infatti i tre cicli di conferenze sul medesimo argomento – il cui senso complessivo costituiva una sorta di introduzione alla sua intera filosofia – segnano le tappe dell'ingresso del filosofo alle Università di Jena, Erlangen e Berlino.

riesposizione di risultati già acquisiti – fra i quali andrebbero menzionate ulteriori considerazioni circa l'impossibilità di comprendere (discorsivamente) l'egoità e nuove prese di posizione in favore del sentimento del vero – quella che merita di venir segnalata è una prima 'novità' rispetto agli scritti precedenti, o meglio una nuova sistemazione di due concetti già presenti, che arricchisce l'indagine fichtiana di un importante nuovo passaggio. Già nel *Beitrag* era stata operata la distinzione tra fine dell'uomo in sé e fine dell'uomo in quanto uomo (in quanto parte del mondo sensibile[43]), e proprio in relazione a questo scritto avevamo messo in evidenza come la sua finalità principale, fra le tante presenti, fosse quella di descrivere con precisione i contorni di quel particolare *Wesen* che è l'essere razionale finito – dell'uomo in sé, se si vuole. Anche nel '93 Fichte sapeva bene che «l'uomo in sé» non esiste, che non si dà uomo se non in rapporto e in relazione ad altri uomini; addirittura, credo che già intravedesse i termini ulteriori della questione, e cioè la mancanza, per «l'uomo in sé», di un principio di individuazione. Ma ciò che gli interessava era tener ben saldo il presupposto, non correre il rischio che esso svanisse, diluito nel confuso mondo dei molti.

Nella *Bestimmung des Gelehrten* il problema non è obliato; il presupposto resta tale e all'uomo in sé e alla sua finalità – quella dell'accordo, della coerenza con se stesso, di cui si è già detto – viene dedicata la prima conferenza, ricca tra l'altro di importanti suggerimenti sul piano teoretico per una ulteriore precisazione del rapporto fra puro ed empirico nell'io[44]. Il problema è piuttosto oltrepassato, per perve-

[43] *SW*, VI, 89 (*GA*, I, 1, 243; trad. it., p. 99).

[44] Pagine illuminanti ha scritto in proposito VIEILLARD-BARON, nel commentario cit. alla n. 41, pp. 99 ss. (c'è forse da aggiungere una postilla, segnalando quelle pagine del *Beitrag* nelle quali Fichte già parla di «reines Ich» e di «Form meines reinen Ich» [*SW*, VI, 170; *GA*, I, 1, 310; trad. it., p. 133], forma che è i m m o d i f i c a b i l e. La presenza di tale concetto in questo scritto è molto significativa, giacché è quella che consente di definire inalienabili i diritti fondamentali; dal «diritto di fare il dovere» non possono scaturire diritti suscettibili di venire alienati,

nire all'altro nodo teorico che ha adesso bisogno di essere sciolto, e cioè alla dimensione comunitaria, entro la quale ha un senso parlare di quella finalità dell'uomo in quanto uomo che è la *Kultur zur Freiheit*. Ed in effetti la questione che con maggior rilevanza emerge da queste conferenze è quella dei rapporti interpersonali, dell'intreccio di legami che vincolano gli uni agli altri gli individui, consapevoli che essi non sarebbero tali se non vivessero immersi nell'universo dei loro simili. Da qui scaturisce una folta serie di tematiche che ci limitiamo ad accennare. In primo luogo quello che è stato definito il problema dell'interpersonalità, che occuperà a lungo la riflessione fichtiana negli anni immediatamente successivi e che qui compare al suo stadio iniziale[45], come consapevolezza della necessità di dimostrare per via razionale (di dedurre) l'esistenza dell'altro[46]. Comprendere il ruolo che è stato affidato all'uomo nel mondo (all'umanità nella storia) essendo, dunque, l'uomo parte del mondo sensibile ed essendo egli necessariamente in relazione con altri uomini che a loro volta sono fonti di libertà, immerse nel regno della naturalità: questo il senso dell'opera, una volta chiarito e accantonato quello che abbiamo chiamato il «presupposto» e una volta sgombrato il campo, per la verità con scarni accenni e sostanzialmente rinviandone la soluzione ad un momento successivo, dal problema del «diritto» come istituzione necessaria. È infatti non di una comunità giuridica che Fichte si occupa qui,

pena la completa trasfigurazione di tale diritto e la sua totale perdita di senso, a causa del venir meno del suo essenziale attributo che è, appunto, l'immodificabilità).

[45] Come ha fatto notare LAUTH, 1962. Su questo tema, esaminato da una prospettiva che abbraccia per intero lo sviluppo del pensiero fichtiano, l'autore è tornato in LAUTH, 1989. Il ricorso da parte di Lauth al termine «interpersonalità» (in luogo di «intersoggettività») è stato posto in evidenza da Luigi Pareyson nella Prefazione a LAUTH, 1986, p. 8. Di nuovo HUNTER, 1973, ha richiamato l'attenzione sul fatto che, nelle conferenze sulla destinazione del dotto, la tematica dell'interpersonalità interviene come un «elemento costitutivo» del sistema della *Dottrina della scienza* (p. 13).

[46] *SW*, VI, 302 ss. (*GA*, I, 3, 34 ss.; trad. it., pp. 64 ss.).

bensì di una comunità sociale 'qual è' e quale, sulla base della finalità dell'umanità, dovrà diventare.

Nel dire descrizione della società 'qual è' occorre immediatamente precisare che non ha luogo qui una qualche trattazione (empirica) del problema ovvero un'analisi di tipo storico; il procedere è ancora una volta quello tipico della filosofia trascendentale – per quanto in un'opera 'popolare' vengano offerte solo le conclusioni ultime dell'indagine dimostrativa. Piuttosto, si verifica qui una sorta di commistione fra due diversi modi di concepire quell'elemento della naturalità che poi a sua volta deve venire ricondotto in 'armonia' con l'altro elemento, con la ragione. La naturalità, infatti, altro non è se non quel dato di fatto reale dal quale anche Rousseau aveva preso le mosse nella sua riflessione: la disuguaglianza fisica tra i componenti di una comunità sociale.

Ma Fichte mostra di nutrire dei dubbi circa la non modificabilità di questa condizione iniziale; sembra, in altri termini, ch'egli voglia mettere in evidenza quanto sia problematico che nel regno del dover essere possa perdurare una tale situazione. È vero che il valore dell'uomo non risiede in ciò che egli, materialmente, è, ma è anche vero che non si deve por fine alla «incessante lotta» della ragione con la natura. Nel pensiero dell'autore, infatti, la ragione non si stanca di agire sulla natura e di modificarla e, per parte sua, la natura – come chiaramente ci suggerisce la dottrina del *Trieb* – non frappone resistenze definitive all'opera della ragione, o almeno non ne frappone necessariamente, se si eccettua quell'ineliminabile momento iniziale ove non c'è spazio per altro che non sia la natura medesima. L'inserimento di una prospettiva di filosofia della storia funge da *deus ex machina*, anche se, probabilmente, sono più i problemi che essa crea che non quelli che risolve. Questa dimensione, che emerge chiara per la prima volta proprio in questa opera, permette la coesistenza di due schemi di pensiero tra loro decisamente contraddittorii: per un verso, la necessità del «perfezionamento all'infinito» dell'uomo in quanto uomo; per l'altro, la necessità del «perfezionamento della specie».

Ma il perfezionamento dell'uomo implica non solo la tendenza infinita ad essere fine per se stesso[47]; implica altresì ch'egli non debba trovare ostacoli lungo la via del proprio perfezionamento, al di là di quella condizione naturale di cui egli non si può liberare ma che può bensì piegare ai propri scopi. Più complicato diventa il discorso quando si affronta il problema del perfezionamento della specie, e cioè della destinazione dell'uomo in società.

Mentre del tutto lineare era il procedere della riflessione fichtiana nel *Beitrag* (in primo luogo perché lì era assente quello che qui costituisce il nocciolo duro del problema, cioè una considerazione circa l'elemento della naturalità, e poi perché, anche quando si abbandonava l'arcadica visione di una società sostanzialmente composta di esseri ragionevoli, allora l'attenzione era puntata su gruppi di singoli, segnati da un privilegio che non era determinato dalla natura bensì era un portato 'artificiale' della storia, che la ragione poteva e doveva avere la forza di cancellare), qui l'indagine si trova a fare i conti con due contrapposte esigenze: la relazione reciproca di esseri ragionevoli mediante la libertà[48] e lo sviluppo della società nel suo complesso[49]. Quanto alla prima esigenza, siamo in una situazione analoga o simile a quella del *Beitrag*: un insieme, una somma, se si vuole, di esseri tutti parimenti dotati di ragione che agiscono seguendo la legge della libertà (della moralità) definisce i contorni di una «società» entro la quale è immediatamente risolvibile il problema del rapporto fra uomo come fine e uomo come mezzo in vista di quel fine che è la società[50]. Semmai, è da dire che siamo nel campo della mera

[47] *SW*, VI, 295 (*GA*, I, 3, 29; trad. it., p. 43).

[48] *SW*, VI, 307 (*GA*, I, 3, 37 s.; trad. it., p. 76).

[49] *SW*, VI, 319 ss. (*GA*, I, 3, 48 ss.; trad. it., pp. 106 ss.).

[50] In più, non si deve esagerare nel far ricorso al termine «mezzo» – che pur Fichte frequentemente usa (e il cui utilizzo andrà invero incrementandosi nel tempo). Comunque, proprio in questo scritto sulla destinazione del dotto egli ci mette in guardia da un uso erroneo del termine, là dove dichiara che sarebbe ingiusto «costringere» l'individuo a scegliersi

tautologia. Quanto alla seconda esigenza, invece, non ci sono possibilità di conciliazione, laddove ciò cui si tende non pare molto di più che il raggiungimento di una sorta di media matematica. Ora, si sa che Fichte richiede per ciascuno una vita degna di esseri umani[51], e si sa che nell'ottica di un progresso ch'egli continuerà a ritenere inarrestabile – pur con momenti di crisi e con tutti i possibili arretramenti – non solo le condizioni generali ma anche le condizioni dei singoli sono destinate ad un miglioramento certo. Resta comunque il fatto che l'aver coniugato una datità naturale (la disuguaglianza fisica) con una datità che è invece già un portato sociale (il principio della divisione del lavoro), che Fichte accetta in quanto – si badi bene – utile strumento per il positivo evolversi della società, dà luogo ad una sorta di legittimazione della disuguaglianza.

Con una simile conclusione Fichte non avrebbe certo consentito, ma non per questo essa va occultata. Egli avrebbe anzi obiettato che proprio nell'assoluta uguaglianza tra i membri della comunità umana risiede il fine ultimo della società; è per questo che esistono quei potenti strumenti che sono l'educazione e la cultura ed è per questo che alla figura del dotto viene attribuito un ruolo sociale così rilevante. Avrebbe inoltre probabilmente citato quel luogo in cui egli si cimenta nel non facile compito di una definizione del concetto di organismo sociale razionalisticamente interpretato, se è lecito dir così, ove natura e ragione finiscono per cooperare, quasi loro malgrado:

«... dalla stessa disuguaglianza fisica degli individui scaturisce un

un ceto, perché, in questo caso, faremmo di lui uno strumento passivo: «Wir wollten, ein *Glied* der Gesellschaft, und wir machen ein Werkzeug derselben; wir wollten einen *freien Mitarbeiter* an unserem grossen Plan und wir machen ein gezwungenes, leidendes Instrument desselben: wir tödten durch unsere Einrichtung den Menschen in ihm, so viel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft» (*SW*, VI, 320; *GA*, I,3, 48). Su ciò si veda FONNESU, 1985, e DANN, in ALTER-MOMMSEN-NIPPERDEY (edd), 1985, pp. 102-127.

[51] Per limitarci a quest'opera, cfr. *SW*, VI, 325 (*GA*, I, 3, 52; trad. it., pp. 120 s.).

rafforzamento del vincolo che unifica tutti in un sol corpo; infatti lo stimolo del bisogno e quello, ancor più dolce, diretto a soccorrere il bisogno altrui, li vincola sempre più strettamente; per tal modo la natura, mentre voleva indebolire la potenza della ragione, l'ha invece consolidata». «[D'altro canto] la natura ha educato ognuno solo unilateralmente, ma essa ha peraltro impartito educazione in tutti i punti in cui è venuta a contatto con esseri ragionevoli. La ragione unifica questi punti e presenta alla natura una superficie ad un tempo estesa e compatta, costringendola a sviluppare almeno la specie in tutte le sue singole attitudini, dato che non volle far ciò nell'individuo»[52].

2. *Diritto di natura e diritto di ragione*

All'individuo appartiene «... il diritto inalienabile di mutare la sua volontà secondo il grado del suo perfezionamento, ma in nessun caso il diritto di obbligarsi a non mutarla mai»[53]. Oltre alla concezione dinamica che caratterizza il pensiero di Fichte, è da porre in rilievo in questo passo il ruolo precipuo assolto dalla volontà umana per il raggiungimento del fine che l'uomo si è dato; da quella volontà che è veicolo, o meglio, espressione della legge morale. Si tratta di una legge che comanda in modo assoluto e che per ciò stesso garantisce all'individuo l'altrettanto assoluto diritto «alle condizioni sotto le quali soltanto egli può agire conformemente al dovere ...». Costui «... ha diritto alle azioni che il suo dovere esige»[54]. Questo diritto rientra, come si sa, nel novero dei diritti inalienabili, ne costituisce anzi il fondamento e non può venir messo in discus-

[52] *SW*, VI, 316 s. e 315 (*GA*, I, 3, 45 e 44 s.; trad. it., pp. 101 e 99).

[53] *Beitrag*, *SW*, VI, 160 (*GA*, I, 1, 301; trad. it., p. 171); spaziato mio. SCHOTTKY (a), 1962, p. 119 fa notare come Fichte abbia trovato la definizione di «diritti inalienabili» e di «diritti alienabili» in Theodor Schmalz, autore di *Das reine Naturrecht* (1793). Nelle note di commento al testo del *Beitrag* (J.G. FICHTE, *Beitrag*, 1973), l'autore istituisce un confronto serrato fra lo scritto fichtiano e l'opera di Schmalz, ritenendo questa fonte assai più fertile di ispirazione per Fichte di quanto non lo siano stati gli scritti di Kant.

[54] *Zurückforderung*, *SW*, VI, 12 (*GA*, I, 1, 174; trad. it., p. 13).

sione da nessun tipo di legislazione civile (intendendo pur questo termine nel senso più vasto in cui esso può venire inteso). La legge morale non lo consente:

«... la legge morale della ragione non riguarda affatto la legislazione civile, essa è del tutto completa anche senza di questa, e quest'ultima fa qualcosa di superfluo e di dannoso quando vuol darle una nuova sanzione ...»[55].

Nelle sue linee teoriche generali, la separazione fra morale e diritto emerge, fin dai primi scritti fichtiani, con la massima chiarezza ed essa costituisce un polo di riferimento ineliminabile. La distinzione classica fra regno della necessità e regno della contingenza non è più sufficiente a circoscrivere il problema quale esso appare a Fichte; perché la stessa libertà come autonomia, come manifestazione della legge morale, appartiene non al primo ma al secondo regno, anche se, come in seguito si cercherà di fare, andrebbe ben precisato lo spazio che al momento necessitante viene altresì riservato[56]. E la sfera della contingenza viene ulteriormente disarticolata, per distinguere al suo interno tra campo di azione della legge morale e quell'ambito che essa invece lascia libero, in cui essa tace. È l'ambito del «lecito» (del 'non proibito' dalla legge morale); è l'ambito del «libero arbitrio», ove vivono i diritti alienabili, cui si può v o l o n t a r i a m e n t e rinunziare[57]. È, questo, il campo dei contratti, giacché è ipotizzabile che la volontaria rinuncia ad un diritto sia la conseguenza di una sorta di calcolo dell'utilità, in base al quale l'individuo decide di alienare un diritto per potersi appropriare, in parte o del tutto, del diritto di un altro. I contratti possono essere innumerevoli e dai contenuti più diversi, e tra questi può

[55] *Beitrag*, *SW*, VI, 83 (*GA*, I, 1, 283; trad. it., p. 92). Proprio dalla teorizzazione della necessaria separazione tra legislazione civile e legge morale della natura prende significativamente avvio la polemica di Fichte contro la già citata opera di A.W. REHBERG, *Untersuchungen über die französische Revolution*.

[56] Cfr. le pp. 320 s. della Parte seconda, cap. II del presente lavoro.

[57] Cfr. per es. *SW*, VI, 60 (*GA*, I, 1, 220; trad. it., p. 67).

annoverarsi anche il contratto sociale, un contratto di tipo particolare, ma, si badi, non più necessario di un qualsiasi altro contratto. Si noti che l'ottica nella quale si dipana qui la riflessione fichtiana è sempre quella della morale e della ragione e, per quanto riguarda il campo dell'arbitrio svincolato dalla legge morale, essa non si è ancora addentrata nella valutazione delle utilità. Non si discute ancora dei vantaggi che l'opzione per il contratto sociale può comportare né, di conseguenza, degli oneri che da ciò scaturiscono; da un punto di vista teorico generale, esso ha lo stesso valore che ha un qualsiasi altro genere di contratto.

C'è un motivo preciso che induce ad insistere sulla analogia fra questo tipo di contratto (il «contratto di uno con tutti e di tutti con uno») con gli altri tipi di contratto possibili, ad esempio il contratto di proprietà o quello di lavoro; ed esso è da ricercarsi in quella privilegiata prospettiva di cui si è più sopra parlato. Per quanto ampie pagine siano in questo scritto dedicate al problema dello Stato (e invece solo pochi cenni vengano fatti al «contratto sociale» – proprio perché esso da un lato dà luogo allo Stato e perciò con esso s'identifica e, dall'altro, non gode di caratteristiche peculiari in confronto agli altri contratti), la prospettiva è sempre quella della tutela dei diritti dei cittadini dall'ingerenza dello Stato e – ma in misura minore – dei doveri dello Stato nei confronti dei cittadini. Del «diritto» dello Stato non si fa qui affatto questione, perché esso non è argomento che interessi in questa sede.

Sarebbe viceversa erroneo sostenere che, a questa data, Fichte non veda il problema, o che nel suo orizzonte mentale non sia *tout court* contemplata la questione del diritto statuale come diritto positivo; in un luogo, anzi, espressamente viene dichiarato:

«Se l'altro non mantenesse la sua parola, tu avresti certamente, secondo il diritto naturale, l'autorizzazione a costringerlo a restituirti la tua prestazione e a risarcire il danno; ma non è detto che tu saresti sempre il più forte. Orbene, tale è lo Stato e lo è in tua vece. Esso ti aiuta nel tuo diritto ... intervenendo quando qualcuno

lo calpesta; il timore che esso incute è la causa principale per cui il tuo diritto viene più raramente violato ...»[58].

Questo Stato la cui volontà, rousseauianamente, «ha origine» «dalla volontà di tutti»[59], possiede inoltre alcuni dei connotati essenziali dello Stato «moderno», dello 'Stato di diritto': priorità assoluta della legge che, sola, deve governare («il principe, in quanto principe, è una macchina animata dalla legge e senza di quella non ha vita»[60]); tutela della legge (capacità dello Stato di imporla «con la forza fisica»[61]);

[58] *SW*, VI, 135 (*GA*, I, 1, 281; trad. it., p. 148 s.).

[59] Nella *Introduzione* a J.G. FICHTE, *Beitrag*, 1973, SCHOTTKY ha fatto notare come Fichte assimili le due espressioni – volontà generale («der gemeinsame Wille») e volontà di tutti («der Wille Aller») – che Rousseau aveva invece tenuto rigorosamente distinte. E ciò perché la radice della legittimità delle leggi non starebbe, in Fichte, in un volere comune, bensì piuttosto nell'autonoma «Willkürentscheidung» di ogni singolo. Anche l'interpretazione di questo punto specifico fornisce l'indicazione del generale orientamento abbracciato dall'autore, il quale, contestando l'immagine di un Fichte giacobino, legge il *Beitrag* in un'ottica di continuità, ma anche di forte radicalizzazione, con il filone liberale del contrattualismo (Locke). Quanto all'influenza del pensiero di Rousseau sul *Beitrag*, è l'influenza del Rousseau libertario ad operare comunque qui, secondo Schottky (cfr. anche il cap. III di SCHOTTKY (a), 1962). Più vicino al Rousseau 'statalista' sarebbe invece il Fichte del Nat*urrecht*, ove diventa visibile la svolta decisiva nel frattempo intervenuta nel pensiero fichtiano; cfr. anche SCHOTTKY (b), 1962 nonché SCHOTTKY, in KIELMANSEGG (ed), 1976. Sulla interpretazione di Schottky, mi permetto di rinviare a DE PASCALE, 1975.

[60] *SW*, VI, 243 (*GA*, I, 1, 369; trad. it., p. 259).

[61] *SW*, VI, 273 (*GA*, I, 1, 393; trad. it., p. 291). Lo Stato «... deve poter contare sicuramente sul compimento di ogni azione che ha comandata, come in una macchina ben ordinata si può calcolare sicuramente sull'ingranarsi di una ruota nell'altra. Quelle declamazioni, che lo Stato non può vegliare sempre, non può osservare tutto, sono vuote e superficiali; lo Stato non deve comandare nessun atto sulla cui esecuzione esso non possa vegliare; nessuno dei suoi ordini deve restare senza effetto, altrimenti lo resteranno tutti l'uno dopo l'altro» (*SW*, VI, 267 s.; *GA*, I, 1, 388 s.; trad. it., p. 285). Basta questa citazione, alla quale molte altre potrebbero affiancarsi, per illustrare il ruolo del 'meccanicismo' nella filosofia 'politica' (quanto meno) del primo Fichte. Questo passo, inoltre, mette in guardia dall'abbandonarsi – come talora è accaduto – a schematismi interpretativi; mostrandoci, ad esempio, come il pensiero di Fichte sullo Stato – quando il filosofo ha riflettuto sullo Stato

capacità di autodifesa, da parte dello Stato[62].

Ciò tenuto per fermo, va ribadito che è la dottrina dei d i r i t t i fondamentali che Fichte ha inteso illustrare in questo scritto; ed è in questa chiave che egli fa ricorso ai temi classici del «giusnaturalismo». L'autore ammette senza sforzo di assumere la nozione di «stato di natura» in via meramente ipotetica; e se questo lo affermano praticamente tutti i teorici del 'giusnaturalismo', a ben più forte ragione lo afferma Fichte, che ha costruito tutto il proprio sistema su una proiezione teleologica (lo stato di natura è ancor tutto da costruire; l'età dell'oro appartiene al futuro). E ciò indipendentemente dallo schema di filosofia della storia, che pur gioca un suo ruolo, come abbiamo visto. Anche se tale schema non esistesse nella sua filosofia (ma sarebbe possibile ciò?), la connessione della veduta teleologica con il concetto di sapere come *Tathandlung* renderebbero infat-

– non abbia praticamente conosciuto mutamenti o involuzioni, nel senso che, per un verso, quando in questione era il potere dello Stato, Fichte lo ha visto sempre come un potere necessariamente incoercibile, e ciò non solo nelle opere giuridiche o 'politiche' più tarde (per es. in *Der Handelsstaat*), ma anche in questo scritto giovanile sulla rivoluzione. Mentre, per altro verso, ciò non gli ha mai impedito la certezza della necessità della «estinzione» dello Stato, anch'essa indifferentemente espressa nei momenti più diversi della sua produzione; e neppure – in particolare in questo *Beitrag* – ha impedito venissero levate proteste contro la «macchina» statale, ottusa oltre che oppressiva, e soprattutto ottusa e oppressiva perché ingiusta, se non addirittura detentrice di un potere illegittimo. (Proteste, sia detto per inciso, assai simili nel tono a quelle dello Hegel giovane, il quale metterà poi ferocemente alla berlina proprio la concezione fichtiana della *staatliche Aufsicht*). E a proposito della «estinzione» dello Stato non si può non aggiungere ancora una brevissima postilla: sovente è stato messo in evidenza che per raggiungere una simile finalità Fichte prevede «miriadi e miriadi» di anni; il che è giustissimo da opporre a chi voglia fare di Fichte un 'rivoluzionario' ma non è di nessuna utilità quando si voglia invece confutare quel concetto. Come si sa, una delle peculiarità del pensiero fichtiano è la proiezione sul futuro. Quel concetto, allora, deve essere inteso nel medesimo significato in cui si intende la perseguita finalità dell'accordo, della coerenza, tra io puro ed io empirico, per fermarci all'esempio teoricamente forte; ma molti altri esempi si potrebbero addurre per sottolineare di nuovo che quello che conta è il 'percorso' indicato, la 'direzione' lucidamente individuata.

[62] *SW*, VI, 274 (*GA*, I, 1, 393 s.; trad. it., p. 291).

ti teoricamente impossibile un atteggiamento intellettuale di nostalgia per ciò che è stato. Inoltre, *Naturstaat* o *Naturzustand* non evocano, in Fichte, un'era arcadica (una volta si sarebbe detto che il filosofo non è per nulla affascinato dal mito del 'buon selvaggio'); né vi è sottesa alcuna accusa o denuncia contro l'età della civilizzazione: la condanna del tempo presente, che pur così sovente risuona negli scritti fichtiani, o il disprezzo per età passate, non sono da porsi in relazione con l'azione esercitata, sul genere umano, dalla civiltà. Semmai sono da porsi in relazione con un troppo cauto operare da parte della cultura, con la sua pavidità, talvolta con la sua assenza dalla scena del mondo. «Stato di natura» non significa, infine, neppure l'innocenza propria dell'età delle origini, ove operava una ragione primitiva, meramente istintuale e soprattutto ancora ignara del concetto di libertà come autonomia e di tutte le potenzialità in esso contenute[63]. Quando, insomma, Fichte parla di «natura» in un contesto di espressioni quali «stato di natura» o «diritto naturale», egli intende riferirsi sempre alla natura razionale dell'uomo in quanto uomo, e intende altresì mostrare come il diritto proveniente dalla natura razionale dell'uomo sia la fonte primaria di ogni altro diritto e connesso dovere[64]. E poiché la natura razionale dell'uomo è la 'natura' sottoposta esclusivamente alla «legge di libertà», egli non può non ipotizzare un tipo di società nella quale i rapporti fra gli uomini sino regolati soltanto da questo genere di legge[65].

[63] Un quadro abbastanza preciso delle idee di Fichte a questo riguardo si ricava dalla V conferenza sulla *Bestimmung des Gelehrten*, dedicata alla confutazione di una parte delle dottrine di Rousseau, nonostante la polemica antirousseauiana sia condotta qui in maniera particolarmente capziosa. In proposito si veda anche Rosso, in Fumaroli (ed), 1982. Sui rapporti tra Rousseau e la filosofia tedesca (con un capitolo dedicato a Fichte alle pp. 113-158) si può sempre leggere Fester, 1890, anche se per diversi aspetti questa ricerca appare ormai invecchiata.

[64] «In questo rapporto (dell'uomo con i suoi simili) sua legge è la legge morale, in quanto determina il mondo dei fenomeni e si chiama diritto naturale»: *SW*, VI, 131 (*GA*, I, 1, 278; trad. it., p. 145).

[65] *SW*, VI, 130 s. (*GA*, I, 1, 277; trad. it., p. 144). Cfr. quel luogo della

Ciò è assolutamente coerente con il postulato della natura razionale dell'essere umano finito, e con quello della «bontà» della natura umana. Postulati dai quali il filosofo non può recedere, pena il crollo della sua intera costruzione, imperniata sull'ottica del «dover essere», sulla prospettiva dell'azione (cosmica) del «principio dell'etica», sul modo argomentativo del «come se» (se anche gli uomini fossero malvagi, io devo qui ragionare come se ...) implicato dal concetto stesso di egoità (*Ichheit*) sul quale tale sua costruzione si fonda.

Tutto ciò comporta due conseguenze di grande rilievo per la comprensione del pensiero fichtiano su questo tema. La prima era già implicita nell'insistenza su una diversità non sostanziale fra il contratto sociale e gli altri tipi di contratto. Nel sottolineare questo, Fichte intendeva semplicemente mettere in chiara evidenza la f o n t e da cui ogni contratto scaturisce, che è l'autonoma volontà del singolo, la quale è incoercibile. In tale volontà ha origine la legittimità di qualsiasi contratto. Questa era la pietra miliare che Fichte poneva nella propria dottrina a delimitarne il nucleo concettuale nei confronti di dottrine avverse (e probabilmente il riferimento principale è a Hobbes, al quale il filosofo aveva fatto indirettamente cenno solo due pagine prima); le quali dottrine – prosegue Fichte – facevano derivare da quella «specie particolare» di contratto che ritenevano fosse il contratto sociale, dallo Stato in una parola, la legittimità di ogni altro tipo di contratto – dunque a quel primo subordinato, potremmo aggiungere[66]. La seconda conse-

Bestimmung des Gelehrten, cui del resto si è già accennato sopra, ove, proprio operando la distinzione fra Stato e società, Fichte definisce quest'ultima come una «... qualunque associazione (*Aggregation*) di individui dotati di razionalità che, convivendo vicini nello spazio, si trovano continuamente in reciproca relazione» (*SW*, VI, 293; *GA*, I, 3, 27; trad. it., p. 37).

[66] Ancora in *SW*, VI, 130 s. si legge, in particolare: «Ciò che in un contratto in generale è legittimo non viene primamente determinato da una specie particolare di contratto, dal contratto sociale: ... questo sarebbe ... un evidente circolo vizioso ... È cosa esattamente determinata dalla legge morale ...». «Il diritto di richiedere ciò [«reciprocità di azio-

guenza è strettamente connessa alla precedente e ne costituisce una sorta di prolungamento; con essa viene sancito il carattere di eternità, per dir così, del diritto naturale inteso nel senso sopra illustrato. Il che è un modo complicato per dire una cosa molto semplice; per dichiarare, cioè, l'infinità della ragione: se il diritto naturale non è che il diritto razionale della natura umana, esso non può estinguersi (finché esiste un uomo su questa terra); se lo stato di natura è quello che abbiamo appena sopra appurato, esso non può mai venir soppresso, dunque neppure dal contratto sociale[67].

Perché insistere su questo punto, che pare non porre problemi interpretativi particolari? È stato opportuno soffermarvisi perché, nonostante rappresenti, questo, uno dei pensieri-guida della riflessione fichtiana, solo pochi anni più tardi, e poi ancora di nuovo in una delle sue ultime opere, Fichte affermerà esattamente il contrario, dichiarando che non esiste diritto naturale e che ogni diritto, compreso il diritto naturale, diventa immediatamente diritto statuale[68]. Non occorre particolare insistenza per mostrare che, questa volta, la contraddizione è più apparente che reale; che, cioè, quel «contrario» di cui sopra può venire semplicemente denominato il suo reciproco, e che qui il solo problema, la sola 'differenza' – anche se di non poco

ne ovvero restituzione dell'azione unilaterale e risarcimento del danno»] io non lo ricevo dallo Stato; lo ricevo in dote contemporaneamente al dono della libertà dal comune padre di tutti gli spiriti».

[67] «È dunque un grave errore il credere che lo stato di natura d e l l ' u o m o venga soppresso dal contratto sociale; esso non può mai venir soppresso, ma perdura ininterrottamente e contemporaneamente all'esistenza dello Stato» (*SW*, VI, 131; *GA*, I, 1, 277 s.; trad. it., p. 144. Spaziato mio).

[68] *Naturrecht* (*SW*, III, 148 e 149; *GA*, I, 3, 432): «Es ist sonach, i n d e m S i n n e, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein Naturrecht, d.h. es ist kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, außer in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen» (spaziato mio); «... der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes sein, als das realisirte Naturrecht» e J.G. FICHTE, *Rechtslehre*, p. 6: «Naturrecht = rechtlicher Zustand außer dem Staate, gibt es nicht. [Alles] Recht = Staatsrecht».

conto – è costituita dal mutato punto di vista: laddove si guarda ai diritti derivanti dalla natura razionale dell'uomo, non si può che ribadirne l'immortalità; e non c'è luogo dell'opera fichtiana in cui si ipotizzi che lo Stato – per quanto detentore di una assoluta sovranità – possa in una qualche misura derogare al rispetto per questo fondamentale attributo dell'uomo. Laddove invece lo sguardo si concentra sulla legge positiva di quello Stato cui gli individui hanno demandato la tutela dei propri diritti, è questo tipo di diritto che viene in modo esclusivo preso in esame ed ogni altra questione che non riguardi in modo specifico e diretto un simile argomento viene ricacciata ai margini. Semmai, è significativo che, anche in quel nuovo contesto, l'autore non trascuri di sottolineare la necessità che il diritto positivo sia 'diritto naturale realizzato'; con ciò intendendo richiedere che la quantità di «forza» espressa dalla legislazione positiva in quanto momento coattivo sia equivalente alla quantità di diritto da essa effettivamente tutelato. Ricorrendo alla famosa immagine dei «cerchi concentrici» del *Beitrag*[69], si può dire che il «campo del contratto sociale» – che nel *Beitrag* disegnava una zona alquanto limitata, la quale veniva parzialmente a sovrapporsi alla ben più ampia zona disegnata dal «campo del diritto naturale» – è l'unico a venir preso in considerazione negli scritti dedicati alla dottrina del diritto (positivo). È di conseguenza evidente che, nell'analizzare lo Stato e la sua legge, noi ci troviamo immersi in quella zona in cui il diritto è diventato esclusivamente diritto statale, il quale ultimo si è totalmente sovrapposto al diritto naturale, lo ha completamente assorbito in sé. Altrettanto evidente è però che questa è la tappa ultima di un percorso che l'uomo compie da una situazione in cui egli è considerato solo come «spirito» (*Geist*) a quella in cui egli veste gli abiti del «cittadino»[70]:

«Il dominio della coscienza abbraccia tutto; quello del contratto sociale il meno di tutti. A ciascuno deve essere permesso di ritirar-

[69] *SW*, VI, 132 (*GA*, I, 1, 279).

[70] *SW*, VI, 131 s. (*GA*, I, 1, 278 s.; trad. it., p. 144 s.).

si dal centro verso la circonferenza e anche di uscire dal dominio del diritto naturale, se egli vuole andare a vivere su un'isola deserta; ma dal dominio della coscienza egli non esce mai, se non è un animale»[71].

I rispettivi campi di azione della coscienza e dello Stato sono dunque chiari e, per così dire, speculari; è evidente che ad essi si debba guardare da opposte prospettive[72]. Di soluzione non altrettanto facile sono invece due questioni, all'interno dell'analisi condotta da Fichte, su cui ancora occorre soffermarsi. La prima, e più generale, percorre nelle sue più diverse forme tutta la produzione dell'autore, lungo la quale di continuo viene ripetuto il tentativo di trovare una conciliazione di ciò che è stato teorizzato come inconciliabile. La contraddizione fra diritto e morale – che Fichte stesso ha messo acutamente in luce ed alla quale non è disposto a rinunciare per precisi motivi teorici – non perciò viene dal filosofo pacificamente accettata. Egli sa bene che è impossibile che il «diritto» possa mai trasformarsi in «morale»; sa che la differenza costitutiva esistente fra i due elementi è ineliminabile, ma ciononostante mette in atto la maggior quantità di tentativi possibili per, almeno, accorciare le distanze che separano questi due poli. Siamo, se si vuole, di fronte ad un caso particolare, ad una 'applicazione', di quella più vasta questione che abbiamo sopra chiamato della «commensurabilità». Il «tendere» fichtiano ha, come proprio scopo, appunto questa conciliazione, ed in questa medesima chiave vanno letti tanti dei principali orientamenti del suo pensiero, tutti in definitiva tesi ad evitare la chiusura del sistema, a garantire una

[71] *SW*, VI, 133 (*GA*, I, 1, 279; trad. it., p. 147).

[72] Uno schizzo rapido ma convincente delle peculiarità che contraddistinguono «diritto giuridico» e «diritto morale» – come Fichte li chiama qui – si legge nelle primissime pagine della *Ascetik*, *SW*, XI, 119 ss. (*GA*, II, 5, 59 ss.); questo schizzo assolve alla funzione di introdurre il concetto di ascetica. Composto subito a ridosso delle prime due opere sistematiche sul diritto e sulla morale, lo scritto è interessante in quanto ulteriore precisazione e messa a punto delle 'differenze' costitutive tra le due scienze.

continua proiezione in avanti (dallo stato di natura che deve venire ancora costruito al concetto di *Vernunftstaat*, per fare solo qualche esempio). Ed è per questo motivo che l'inserzione di una prospettiva di filosofia della storia nel suo sistema appare quanto mai necessaria, appare come l'inevitabile 'altro' lato della filosofia pratica. Si ha, insomma, l'impressione che, così come rispetto alla «filosofia» in generale (alla dottrina della scienza) l'interrelazione fra filosofia teoretica e filosofia pratica svolgeva un ruolo ineliminabile e, all'interno di tale relazione reciproca, era per così dire la filosofia pratica a condurre il gioco; allo stesso modo, nella parte pratica della filosofia ci fosse necessità di un qualcosa che svolgesse un ruolo trainante e questo qualcosa Fichte lo ha trovato nello schema *geschichtsphilosophisch* – un sorta di corrispettivo pratico di quel concetto di *Streben* che, come si è cercato di dire, funge da motore per l'intera sua filosofia.

Ciò forse spiega il motivo per cui questo schema di filosofia della storia è assente nel *Beitrag*, ove l'attenzione è focalizzata sulla «natura» dell'essere razionale finito e quello che più conta è descrivere l'ampissimo «campo della coscienza»; ove, inoltre, il «campo del diritto naturale» è il campo di un ben particolare tipo di «diritto», in realtà non separato dalla morale: un diritto che è anche un «dovere», regolato dalla legge morale come legge di libertà. Ciò spiega, del pari, per quale motivo questo schema intervenga invece nelle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten*, ove si è oltrepassato il punto di vista della coscienza ed in parte anche quello della legge di libertà, che «deve» regolare i rapporti interpersonali e che resta il maggiore giudice di fronte al quale il singolo deve rispondere. Occorre qui chiarire la ragione per cui ho detto che si è in parte oltrepassato anche questo secondo dominio, pur non essendo Fichte ancora giunto, in questo scritto, ad occuparsi del «diritto» (positivo) quale elemento regolatore dei rapporti fra gli uomini.

L'autore non ci soccorre con ulteriori delucidazioni ed anzi l'esposizione passa senza soluzione di continuità dall'enunciato della possibilità di una società di liberi (senza la pre-

senza dello Stato) a quella che è già stata rilevata come una 'contraddizione' fra il richiesto perfezionamento del singolo e il richiesto perfezionamento della società. Poiché il problema non può risiedere dal lato della ragione (la quale non conosce gradazioni al suo interno), esso deve risiedere da quello della sensibilità. Si ha insomma l'impressione che, mentre il tentativo di raggiungere coerenza fra io puro ed io empirico è ritenuto suscettibile di aver successo (sempre tenendo conto della impossibilità della «perfezione»), molto più complesso sia considerato il tentativo di raggiungere coerenza da parte dell'intero corpo sociale con se medesimo. Nel passaggio dall'uno ai molti il peso della sensibilità sembra farsi progressivamente maggiore; il che potrebbe trovare una sua spiegazione nel fatto che nel singolo si fronteggiano u n a sensibilità ed u n a razionalità che devono giungere ad armonizzarsi, mentre, nell'aggregato dei molti, tendono all'unificazione t a n t e singolarità che non solo sono a loro volta sinolo di ragione e senso, ma che soprattutto sono d i f f e r e n t i l'una dall'altra quanto alla loro costituzione fisica (è il problema della disuguaglianza). Per comporre le differenze, diventa per Fichte di grande aiuto quello schema di filosofia della storia in base al quale il singolo appare

> «un anello necessario dell'immensa catena che ebbe il suo inizio nel momento in cui per la prima volta si generò nell'uomo la piena consapevolezza della propria esistenza, e che procede verso l'eternità»[73].

Lungo questa ideale linea continua i singoli si muovono, portatori ciascuno della propria identità fisica, per dir così, ed insieme della comune aspirazione alla libertà; la «lotta» di «spiriti con spiriti» ch'essi vengono così ad ingaggiare (e che è l'esatto contrario della guerra fatta in nome della sopravvivenza fisica, tra uomini che hanno ormai sembianze bestiali) contribuisce ad elevare sia il livello culturale

[73] *Bestimmung des Gelehrten*, *SW*, VI, 322 (*GA*, I, 3, 49; trad. it., p. 111).

complessivo della società, sia quello del singolo. In questo contesto il «dotto» assume le vesti di protagonista principale: è colui che incita a quella nobile «gara», proponendosi come modello di un sapere che non è tanto o non è solo un sapere acquisito, ma è un sapere in continua evoluzione ed in stretta connessione con l'agire sociale[74].

[74] Richiamandomi alla questione più sopra sollevata circa la peculiarità che – all'interno di una concezione tendenzialmente 'egualitaria' – contraddistingue la figura del dotto, può essere qui utile rievocare la posizione di Kant, dal quale evidentemente Fichte ha ricavato quel suo oscillare fra la convinzione di dover attribuire valore a ciascun uomo in quanto tale e la tendenza a privilegiare sotto qualche forma il ruolo del dotto: «A proposito della diversità dei ceti ve n'è uno il cui valore lo distingue intrinsecamente dagli altri, cioè il ceto dei dotti. Le differenze tra gli altri ceti sono estrinseche, ma i dotti mostrano differenze di intrinseco significato. Gli altri ceti si occupano di cose fisiche, in quanto mezzi necessari alla vita umana. I dotti, invece, costituiscono un ceto la cui preoccupazione maggiore è rappresentata dal conseguimento della conoscenza». «Le conoscenze da essi conseguite costituiscono il fine della creazione divina; essi soltanto sviluppano le doti proprie dell'uomo»; anche se subito dopo si aggiunge che tutti gli uomini contribuiscono al conseguimento dei fini del genere umano, e che è da qui che sorge «un'armonia dei fini del mondo». Del resto, afferma ancora Kant al fine di ulteriormente precisare lo stretto nesso di interdipendenza che lega conoscenza e moralità: «Tutti gli uomini sono uguali e, davanti agli altri, possiede un intrinseco superiore valore soltanto colui che agisce moralmente bene. Le scienze sono princìpi per il miglioramento della moralità» (KANT, *Ethik*, p. 307; trad. it., p. 278). Fichte svilupperà al massimo grado questa interrelazione fra conoscenza e moralità e sarà proprio la stretta connessione fra i due aspetti, che finiscono in pratica per identificarsi, a dar vita ad una inevitabile preminenza della figura del dotto. Questo, in fondo, lo si vede anche a proposito della descrizione della società articolata in ceti, ove al «ceto dei dotti» viene riservata una trattazione particolare, adeguata, verrebbe voglia di dire, alla peculiarità del ruolo da essi svolto nella società. E questo, d'altra parte, non è altro che un caso specifico di un'attitudine che è tipica del pensiero fichtiano e che si potrebbe descrivere nei termini di una tensione tra esigenze diverse quando non opposte. Una esemplificazione in merito è offerta proprio dalla questione dei ceti – ceti economici e sociali, che rispecchiano i risultati della divisione del lavoro e che in questa loro veste quasi 'si impongono' all'individuo, del quale peraltro Fichte cerca il più a lungo possibile di tutelare la libertà di scelta. Ma qui pure, come sempre del resto, si fa davvero fatica a conciliare un'autonomia che è tutta interiore – ma che insieme spinge per manifestarsi all'esterno – con un 'esterno' rigidamente regolamentato e che per giunta non può configurarsi diversamente, pena la perdita di una almeno elementare forma di 'giustizia'.

Ciò tenuto per fermo, c'è tuttavia ancora necessità di una precisazione, affinché non si sia indotti a ritenere la prospettiva di filosofia della storia, di cui si è detto, uno strumento atto a risolvere tutti i tipi di problema che si sono fin qui affacciati. Essa offre certo il criterio per talune risposte risolutive nell'economia del 'sistema', ma ci sono ambiti nei quali viceversa non riesce a penetrare né, di conseguenza, ad esercitare una sua influenza. E con ciò introduciamo la seconda questione, fra quelle già citate come problematiche ai fini di una interpretazione di questo primo gruppo di opere. Si è già avuto modo di notare come la concezione *geschichtsphilosophisch*, che pure offre un ausilio consistente per oltrepassare alcuni momenti aporetici nel pensiero fichtiano, sia assente in uno scritto quale il *Beitrag*. Né esso costituisce una eccezione. Per esempio, tale visione è parimenti assente da un'opera come il *Naturrecht* – e interpreti autorevoli hanno rilevato la significatività di tale assenza, una sorta cioè di segnale *e contrario* della capacità del filosofo di elaborare una t e o r i a del diritto, una vera e propria *scienza* o, detto in altri termini, un «sistema della ragion pura giuridica»[75]. Il che è diventato possibile allorquando Fichte è giunto a comprendere in tutta la sua portata la a u t o n o m i a del diritto.

E in effetti la separazione fra diritto e morale, che nel *Beitrag* era stata enunciata con un buon livello di approssimazione quanto ai principali tratti distintivi caratterizzanti lo

Nel riportare, sopra, la lunga citazione kantiana era implicito l'intento di sottolineare le analogie al riguardo nel pensiero dei due autori e, più ancora, di far venire in luce come una dottrina generalmente attribuita a Fichte, anzi considerata tipicamente sua, egli l'avesse semplicemente ricavata dalla tradizione. Viceversa, devo segnalare uno studio nel quale, all'interno di una generale qualifica di «dogmatismo» *tout court* addebitata al «pensiero trascendentale» (Kant e Hegel compresi), la visione del «dotto» quale si configura in Fichte si guadagna una posizione di particolare privilegio: a differenza che in Kant, il dotto visto da Fichte – o forse il filosofo stesso (come già vollero taluni contemporanei) – si presenta come la voce di Dio; meglio, come Dio stesso; cfr. KOPPER, 1989 (in partic. pp. 192 ss.).

[75] Si veda il cit. RENAUT, 1986 e gli ampi riferimenti qui contenuti alle ricerche di Alexis Philonenko.

statuto epistemologico delle due discipline, senza però riuscire ad essere davvero operativa – data la natura peculiare dello scritto[76] –, nel *Naturrecht* diventerà un criterio dominante e determinante. Ciò, da un lato, non fa che confermare quanto sopra si notava circa il carattere di specularità che contraddistingue l'opera rispetto allo scritto precedente, sia nei contenuti che nella intenzione complessiva. Dall'altro lato, però, fa emergere una contraddizione che rischia di rimanere insoluta se si rimane fermi alla constatazione, pure legittima, di questa duplicità di prospettive, non meno che se si affidano le sorti di una ricerca sul tema ad una analisi di tipo diacronico. L'argomento sarà ampiamente esaminato nella parte dedicata al diritto e pertanto è sufficiente indicare qui i termini che individuano la contraddizione; la quale ha luogo non tanto, come pure è stato ripetutamente affermato, tra il diritto naturale indiscusso protagonista del *Beitrag* e il diritto positivo che nel *Naturrecht* pare averlo totalmente assorbito, quanto piuttosto fra i due tipi di diritto conviventi entrambi, pur con ruoli assolutamente diversi e ciascuno con un peso specifico non comparabile con quello dell'altro, nel medesimo *Naturrecht*. Ove il vero problema è rappresentato dalla quantità di implicazioni che ciascuno di essi porta con sé.

In primo luogo, la relazione che lega i due tipi di diritto non è né una relazione semplicemente orizzontale e neppure semplicemente verticale. Viceversa, sono sia orizzontali che verticali i molteplici rapporti che li uniscono. È vero, infatti, che l'uno, il diritto naturale – sebbene non superi la soglia della figura solo 'teorica', 'formale', fittizia addirittura – costituisce la precondizione per l'esistenza dell'altro e l'altro, il diritto positivo, è l'unico dotato di «realtà» e quindi anche l'unico veramente operante nei rapporti interpersonali. Ma tale relazione, apparentemente lineare, finisce poi di fatto per diventare complessa nella misura in cui, lungi dallo scomparire una volta assolto il suo ruolo di presuppo-

[76] Ove – lo si è detto – oggetto di indagine è il rapporto, sostanzialmente non strutturato dall'esterno, che viene ad istituirsi fra nature perfettibili.

sto, il diritto naturale condiziona a più riprese con la sua presenza l'attività svolta dal diritto positivo, incarnando il criterio stesso in base al quale viene giudicata la validità dei singoli atti compiuti dal diritto positivo medesimo. La questione risulta inoltre ulteriormente complicata dal fatto che nell'intera costruzione del *Naturrecht* sono in fondo pochi gli strumenti concreti per mezzo dei quali è possibile rendere operante e fare effettivamente valere tale criterio, e per giunta essi sono di rado efficaci; ma essi sono pur sempre sostenuti da una t e o r i a che agita con forza ed insieme in maniera capillare il problema, e ad essa non è dato sottrarsi, nell'ambito di un «sistema» che vuole essere «scientifico». Accontentiamoci per il momento di queste prime osservazioni di carattere generale; nella parte della ricerca dedicata al *Naturrecht* si cercherà di mostrare come esse trovino un riscontro nei passaggi più significativi dell'opera. E torniamo adesso ad occuparci dei suoi antefatti.

La riflessione sul concetto di diritto quale esso compare nei primi scritti fichtiani aveva preso l'avvio dalla nozione di inalienabilità del volere ed è a questa che occorre adesso tornare, in sede di conclusioni, ove ancora resta da illustrare quella che è la risultante principale di tale premessa, e cioè la legittimità della rivoluzione – il diritto, da parte dei singoli, a mutare costituzione politica di quello Stato ch'essi stessi hanno edificato[77]. Dimostrare s c i e n t i f i c a m e n t e tale legittimità, provarla ricorrendo a princìpi *a priori*, costituiva la finalità più prossima che Fichte aveva assegnato alla propria indagine, e appunto il principio della inalienabilità del volere forniva la base teorica a tale dimostrazione. Il diritto alla rivoluzione è in primo luogo diritto, da parte di uno o di molti, di uscire dalla Stato, di rescindere cioè, anche unilateralmente, il contratto in precedenza stipulato. Tenuta per ferma la necessità del «risarcimento», nessun altro ostacolo può frapporsi alla decisione di rientrare in possesso di diritti precedentemente alienati. Tale decisione può venir 'criticata', può essere considerata non consona,

[77] Cfr. CESA, in FIRPO (ed), 1975, pp. 787 s.

ma su di essa non c'è chi possa interferire, appunto perché essa appartiene a quella «volontà» del singolo che deve solo essere assolutamente rispettata. Per contro, non è legittimo per nessuna costituzione di imporsi come «eterna», perché ciò equivarrebbe ad imporre l'immutabilità del volere, a pretendere dall'umanità ch'essa a tal punto si «dimentichi di se stessa» da «cedere l'unica prerogativa che distingue la sua animalità da quella degli altri animali, la prerogativa del perfezionamento all'infinito»[78]. Coloro che sono usciti dallo Stato si trovano tra loro, di nuovo, in una situazione nella quale niente altro domina che il «diritto naturale», situazione «ipotetica», come già sappiamo, e che immediatamente travalica nel suo opposto non appena in questione sia il «diritto» inteso come rapporto reciproco e s t e r n o tra più individui. Essi possono perciò stipulare un nuovo contratto e dar vita ad un nuovo Stato. Ciò che si è ottenuto al termine del processo ora descritto è la legittimità, enunciata in via teorica, di mutare costituzione statale[79].

Questione del tutto diversa dalla precedente è invece quella relativa ai «mezzi» cui far ricorso per operare un simile mutamento; qui non interviene più la teoria ed il giudizio è piuttosto enunciato seguendo regole di «saggezza», di «prudenza». È noto che Fichte su quei mezzi (la «rivoluzione») non fu mai d'accordo e fu piuttosto fautore di un movimen-

[78] *SW*, VI, 103 (*GA*, I, 1, 254; trad. it., p. 114). Acconsentire alla immodificabilità della costituzione politica equivarrebbe a formulare il seguente genere di impegno: «... io prometto di non essere più un uomo e di non permettere, per quanto sta in me, che qualcun altro lo sia; io mi contento del rango di animale fornito di certe abilità. Mi obbligo, e obbligo tutti i miei simili, a restare a quel grado di cultura a cui noi ci siamo elevati; come il castoro costruisce oggi esattamente nel modo in cui costruivano mill'anni addietro i suoi antenati, come l'ape dispone oggi le sue cellette esattamente nel modo che la sua specie segue da millenni, così anche noi e i nostri discendenti vogliamo sempre anche fra millenni dirigere il nostro modo di pensare e le nostre massime teoriche, politiche e morali proprio come sono indirizzate oggi» (*SW*, VI, 103 s.; *GA*, I, 1, 254 s.; trad. it., p. 114).

[79] Cfr. tutto il cap. III del *Beitrag*, *SW*, VI, 108-154 e in partic. 147 s. e 116 (*GA*, I, 1, 259-296 e in partic. 290 s. e 265; trad. it., 120-168 e in partic. 161 s. e 128).

to di riforme dall'alto, sebbene, volendo rispettare fino in fondo la lettera del discorso fichtiano, occorra aggiungere anche la precisazione che egli ritenne di dover fare, e cioè che nel valutare il rapporto esistente fra mezzi e fine è necessario tenere in primo luogo presente la bontà del fine medesimo[80]. Il radicalismo espresso da Fichte in questa opera, e d'altro canto le ben più caute posizioni che vedremo emergere successivamente, trovano inoltre una spiegazione nel convergere dei princìpi teorici che sono stati fin qui illustrati con un giudizio storico che ripetutamente interviene nei suoi scritti – che è un giudizio negativo non solo sul presente, ma anche sul modo in cui sono storicamente sorte le costituzioni (frutto o del caso o dell'oppressione e comunque risultato dell'affermarsi su tutto di un «diritto del più forte»). Ciò non toglie che, dal lato della «teoria», l'essere razionale finito ce lo dobbiamo rappresentare diversamente, costruendo una dottrina del contratto che in sé non ha mai trovato pratica applicazione ma che deve ugualmente fungere da polo di riferimento allorché si debba riflettere sul fondamento della obbligatorietà delle leggi civili, che tali possono dichiararsi ove siano state volontariamente accettate da un gruppo più o meno ampio di cittadini.

Tale fondamento è, come si è visto, il centro attorno al quale ruota tutto il discorso fichtiano ed è importante, ai fini di una corretta interpretazione, rilevare come esso condizioni fortemente idee e concetti che ci aspetteremmo di ritrovare in un capitolo relativo al diritto positivo e che invece scopriamo appartenere a ben più forte ragione al capitolo relativo alla morale. Mi riferisco al diritto di proprietà – la cui «fonte» è ancora una volta la «natura razionale dell'uomo in sé»[81] –, alla sostanziale negazione, da parte di Fichte, del diritto di eredità[82], al concetto di lavoro. Sono

[80] *SW*, VI, 61 s. (*GA*, I, 1, 221; trad. it., pp. 68 s.).

[81] *SW*, VI, 177 ss. e 125 (*GA*, I, 1, 266 ss. e 273; trad. it., pp. 129 ss. e 138).

[82] *SW*, VI, 126 ss. e 140 ss. (*GA*, I, 1, 274 ss. e 285 ss.; trad. it., pp. 139 ss. e 154 ss.).

questioni che avremo modo di esaminare in relazione a più tarde opere fichtiane e che, appartenendo a contesti diversi, assumeranno anche colorazioni differenti, ma senza per questo perdere mai questa fondamentale impronta iniziale che continuerà a condizionarne l'analisi.

Parte prima

Il sistema di etica

Capitolo primo

La fondazione dell'etica

1a. *L'etica come scienza*

In nome dell'articolazione sistematica tra dottrina della scienza e scienze particolari, anche l'Etica (o scienza dell'etica) non potrà che svolgersi prendendo l'avvio da un principio primo a partire dal quale sia possibile condurre l'intera «deduzione» di essa e giungere, per questa via, a determinare quei doveri che costituiscono il contenuto in cui materialmente si concretizza la legge morale. Lo schema dell'opera cui questa indagine è dedicata – *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798) – è scandito in tre parti; nelle prime due sono condotte rispettivamente la deduzione del «principio dell'etica» e la deduzione della «realtà ed applicabilità» di tale principio, mentre la terza è dedicata alla «applicazione sistematica» di esso.

Le prime due parti vengono sovente considerate una nuova esposizione della dottrina della scienza, non diversamente da quanto accade per la prima parte del *Naturrecht*. Ciò è certamente corretto, ma forse limitativo; in primo luogo perché qui l'angolo visuale privilegiato, che richiede di essere messo adeguatamente in luce, è quello della 'praticità' della scienza (è dalla prospettiva costituita dalla parte pratica della dottrina della scienza che si guarda al tutto di quest'ultima). Ma poi soprattutto perché vedere in questo scritto soltanto una riproposizione delle linee generali della filosofia, immediatamente seguita da una dottrina dei doveri, significherebbe perdere di vista quella specificazione – *nach den Principien der Wissenschaftslehre* – segnalata fin

dal titolo dell'opera. Significherebbe, cioè, rinunciare a porre nel dovuto rilievo la connessione sistematica che lega la dottrina della scienza con la scienza particolare dell'etica, nonché il punto di intersezione nel quale l'etica si innesta nel corpo della 'scienza in generale'. (Esattamente negli stessi termini si porrà, come vedremo, il problema del rapporto fra dottrina della scienza e diritto).

Tenuto ciò per fermo, occorre comunque tener conto del fatto che l'opera ed in particolare le sue prime due parti occupano una posizione di rilievo all'interno dello sviluppo complessivo della filosofia teoretica fichtiana, e l'attenzione per tale circostanza condizionerà in una certa misura anche l'analisi che segue. Con la *Dottrina della scienza*, infatti, del 1794 (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* e *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*) Fichte aveva offerto, se non una propedeutica soltanto alla filosofia, una propedeutica *e* uno schema generale del proprio sistema filosofico; tre anni più tardi, a seguito delle critiche di non poco rilievo che i suoi due scritti programmatici avevano suscitato, cercherà di trovare un nuovo accesso a questo 'sapere', con la pubblicazione a distanza di pochi mesi l'una dall'altra di due nuove *Introduzioni* alla dottrina della scienza[1]. Come è

[1] *Erste Einleitung* e *Zweite Einleitung* (cfr. *supra*, note 35 e 37 della Parte introduttiva, cap. I), pubblicate entrambe con la data 1797 in *SW*, I, 417-518; alle pp. 519-534 sempre di *SW*, I, compare il I cap. del *Versuch einer neuen Darstellung* (su cui vedi qui sotto). In realtà, questi testi erano apparsi fra il 1797 e il 1798, nella rivista edita da J.G. Fichte e da F.I. Niethammer «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», come capitoli di una u l t e r i o r e redazione della *Wissenschaftslehre* dal titolo *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (ora in *GA*, I, 4, 183-281). A detta di L. Siep, la circostanza della loro presentazione in veste di *Introduzioni*, in quella che fino alla comparsa della *Gesamtausgabe* era l'edizione più accreditata delle opere fichtiane, ha fatto sì che essi venissero ritenuti introduzioni alla *Dottrina della scienza* del 1794, piuttosto che parti di una nuova esposizione. L'equivoco poteva in effetti venir favorito dal fatto che in ben tre capitoli su cinque appariva, nel titolo apposto dal loro autore, il termine *Einleitung*, ma su queste affermazioni di Siep sia permesso nutrire qualche dubbio. Ricordo, se non altro, le pagine, ormai non più recenti, di Pareyson, ma anche quelle di Léon, sui testi allora conosciuti semplicemente come «introduzioni» alla *Wissenschaftslehre* (cfr. J.G.

ben noto, di esposizioni della *Wissenschaftslehre* – per quanto sempre di nuovo annunciate – non dovevano apparirne altre, per iniziativa del filosofo. E allora proprio oggi, in un periodo in cui l'edizione critica delle opere di Fichte ha portato alla luce una vasta quantità di materiali, a testimonianza di una sua ininterrotta attività di indagine su questi temi, e in un periodo in cui la pubblicazione di ogni nuova redazione della *Dottrina della scienza* fornisce l'occasione per una messa a punto dell'ulteriore stadio cui questa riflessione era pervenuta, non appare inutile tornare a volgere l'attenzione, anche in questa prospettiva, a quell'ampia parte del *Sistema di etica* nella quale è affrontata – dal punto di vista della filosofia pratica[2] – la questione teorica di fondo, che è quella della relazione che unisce il soggetto conoscente all'oggetto da conoscere.

Nell'ultima parte dell'opera viene delineata una 'dottrina dei costumi' che è, in quanto tale, scienza applicata. Oggetto di questa parte è «l'etica in senso vero e proprio», che coincide con l'ambito di 'applicazione' di tale scienza; argomento in realtà non così pacifico come sembra, giacché il confine tracciato da Fichte fra scienza particolare e suo

FICHTE, *Prima introduzione alla dottrina della scienza* [PAREYSON (ed), 1946] e in partic. il commento di Pareyson, pp. 175-180, che a sua volta opportunamente cita CARABELLESE, 1929; J.G. FICHTE, *La seconda introduzione alla dottrina della scienza* [PAREYSON (ed), 1950; il commento di Pareyson è alle pp. 191-195]; LÉON, 1922, I, pp. 415-432 – ove questi testi venivano letti, in un raffronto Fichte/Schelling usuale in Léon, con lo sguardo rivolto agli scritti schellingiani più prossimi, a partire dalle *Lettere su dogmatismo e criticismo*). Si veda comunque la recensione di Siep al testo del *Versuch einer neuen Darstellung* edito da P. BAUMANNS 1975 (rec.: SIEP, 1978). Una recente trad. it. sia della *Seconda introduzione* che del I cap. del *Versuch einer neuen Darstellung* è apparsa in appendice a DI TOMMASO, 1986, uno studio che si segnala per la chiarezza espositiva, certamente un risultato della capacità di penetrare in questi testi e di interpretarli. Sono in particolare da tener presenti le pagine sulla intuizione intellettuale (pp. 42 ss.) e quelle sul dibattito Fichte/Kant in riguardo alla «cosa in sé». A questi stessi temi aveva dedicato un capitolo (intitolato «Fichte interprete di Kant nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*») SALVUCCI 1984, pp. 9-72. Si veda infine RÖMELT, 1990. Cfr. anche *infra*, Parte prima, cap. III, nota 42.

[2] Su questo punto cfr. PERRINJAQUET (b), 1991, in particolare p. 9.

momento applicativo non è, in generale, chiarissimo[3] e si può ritenere che sia anzi impossibile una delimitazione netta dei due campi proprio in seguito al metodo «trascendentale» che contraddistingue la filosofia fichtiana. Di non poco interesse sarà, comunque, osservare come in concreto operi il tentativo fichtiano di instaurare coerenza, per un verso, fra i princìpi generali di una scienza dell'etica e la sua applicazione nel mondo dell'agire effettuale e, per l'altro, fra le condizioni formali della «moralità» delle azioni umane e il contenuto materiale della legge morale, la quale si esplica in una folla di doveri di genere diverso («condizionati» e «incondizionati» [o «assoluti»]; gli uni e gli altri tanto «universali» quanto «particolari»).

Etica, dunque, come «scienza» dell'etica – e fin da principio Fichte chiarisce il proprio pensiero al riguardo con un richiamo obbligato all'antica distinzione aristotelica fra sapienza e saggezza. È sul terreno della sapienza, è nel novero delle scienze, che l'etica si trova collocata, mentre la saggezza (*Weisheit*) è piuttosto un'arte, e di essa non può darsi scienza. Se ad Aristotele interessava mostrare 'come si possa diventare virtuosi', piuttosto che indagare 'che cosa sia la virtù'[4], è viceversa su questo secondo argomento che si orienta l'indagine, meglio, la dimostrazione scientifica che intende condurre Fichte. Il quale, per quanto consapevole della assoluta inadeguatezza di tale indagine a produrre una modificazione qualsiasi dell'essere umano – la natura morale dell'uomo non viene trasformata solo perché più esattamente conosciuta[5] – può, per parte sua, permettersi di trascurare il primo dei quesiti sopra formulati, dal momento che la 'sua' scienza etica è in grado di indicare «che» si d e v e diventare virtuosi, cioè, in termini fichtiani, che un principio dell'etica risiede necessariamente in ogni esse-

[3] A ciò è da aggiungere quanto ha notato WIDMANN (a), 1982, e cioè che ogni nuova elaborazione della *Dottrina della scienza* ha comportato nuovi accenti per il problema della applicazione (p. 85).

[4] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II (B), 2, 1103 b.

[5] Cfr. anche *Rückerinnerungen*, *SW*, V, 351-354, §§ 20, 21 e 22 (*GA*, II, 5, 137-144).

re razionale finito (non esiste essere umano che ne sia totalmente privo) e che, altrettanto necessariamente, tale principio è attivo nel mondo (è il suo stesso essere operante che 'individua' l'uomo, che conferisce esistenza al *Vernunftwesen*).

Come si sarà notato, fin qui si è fatto ricorso indifferentemente alle due dizioni: «scienza dell'etica» ed «etica» (ma avremmo potuto anche tradurre: «dottrina» morale o etica). Il motivo è ormai chiaro; dopo Kant[6] ma anche sulle orme di una tradizione filosofica che annovera fra i suoi momenti alti, per un aspetto, *l'Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza e, per l'altro, la sistematizzazione del pensiero di Leibniz ad opera di Wolff, anche per Fichte la morale non può che essere, al pari degli altri saperi particolari, un settore dell'intero sistema del sapere, e questo sapere non può che essere un sapere scientifico. Ciò tanto più in quanto Fichte riteneva di aver dimostrato in sede teoretica l'effettiva possibilità di superare il 'dualismo' fra fenomeno e noumeno e di avere comunque ristretto fino al limite estremo l'ambito dell'inconoscibile, sospinto ai confini ultimi del sapere possibile[7].

[6] Sul forte legame instauratosi molto presto tra criticismo e filosofia fichtiana non c'è necessità di insistere; se, per ricorrere soltanto ad un esempio, si guarda alla situazione delle «fonti» citate nelle opere di Fichte – un problema che costituisce una vera e propria 'croce' per gli studiosi, ogni volta che esso venga in qualche misura alla luce – ben pochi sono gli autori, contemporanei o di epoca anteriore, citati dal filosofo. Kant, per quanto il suo nome sia richiamato con parsimonia, costituisce una delle poche eccezioni, ed anzi nei contenuti di non pochi scritti fichtiani (penso non solo al *Saggio in critica di ogni rivelazione* ma anche al *Sistema di etica*, compresa la sua più tarda stesura) è agevole vedere in filigrana una aperta presa di posizione – sotto forma di chiosa o di obiezione, di commento o di risposta – nei confronti di dottrine kantiane.

[7] Anche il Fichte più maturo, certo non immemore dei frutti scaturiti dal dibattito con Kant ma sempre di più impegnato ad affinare le armi della sua polemica con Schelling, tornerà a riflettere sulla questione dello «incomprensibile». E la *Unbegreiflichkeit*, come ha finemente notato WIDMANN (b), 1982, lungi dal presentarsi come una proprietà «oggettiva» del mondo dell'esistenza e delle sue condizioni, finirà col rivelarsi a Fichte non più che «la conseguenza di decisioni individuali-esistenziali a non voler ulteriormente comprendere – o anche a voler comprendere ciò che non è» (p. 141).

Poco sopra veniva anche sottolineato – a proposito del *Sistema di etica* – il motivo di interesse suscitato dall'impegno a porre in armonica coesistenza princìpi e contenuti; adesso occorre aggiungere che, al di là delle falle che potranno anche aprirsi nell''ordine sistematico' così istituito, ciò che conta è che il campo di applicazione della legge morale sia stato reso da Fichte praticabile, che esso abbia potuto essere riempito di una quantità di contenuti concreti e che questa concretezza dei contenuti abbia implicato un'attenzione per il particolare, un rispetto per la 'differenza' (fra i diversi uomini, fra le diverse situazioni) in grado di convivere con i princìpi del sistema e di vivificarlo. A voler riprendere il confronto tra le dottrine di Fichte e di Aristotele – confronto che fin qui ha messo in luce aspetti fortemente contrastanti presenti nella concezione dell'uno e dell'altro autore – si potrebbe rilevare un ideale elemento di convergenza nel tentativo intrapreso dall'etica fichtiana di configurarsi anch'essa come un''etica concreta'.

Un'etica concreta e non una «metafisica» dei costumi, proprio grazie, in primo luogo, a quella terza parte dell'opera nella quale viene messo in luce il momento di «applicazione» di questa scienza[8], ma poi anche nell'altra direzione nella quale Fichte tende a superare il «formalismo», e cioè nella ricerca genetica dei concetti. Non essendo questo ancora il luogo di un confronto più ravvicinato con la morale kantiana, basti ricordare qui la critica mossa alla definizione kantiana di libertà, definizione solo «nominale», che tralascia del tutto di indagare il «concetto genetico» di essa[9].

[8] Come è evidente, oltre alla *Critica della ragion pratica*, Fichte aveva in mente la *Fondazione della metafisica dei costumi*, la quale si arresta alla nozione di autonomia della volontà (nella sua opposizione alla eteronomia) – la medesima nozione con la quale termina la prima parte della *Sittenlehre*.

[9] *SW*, IV, 37 (*GA*, I, 5, 52; trad. it., p. 36). Non più che una mera definizione (una spiegazione nominale): così, poche righe prima, Fichte aveva qualificato la definizione kantiana della libertà come facoltà di iniziare assolutamente (*sponte*; *von selbst*) uno stato. L'indagine genetica è quella che si interroga sulle condizioni di possibilità di questo inizio assoluto, ravvisandone – come si vedrà nei particolari più avanti – due

(Critica costitutiva, direi, giacché dire 'libertà' equivale, per Fichte, ad indicare l'intero ambito, pratico e teoretico, nel quale si colloca l'essere umano). Ma la ricerca 'genetica', la ricostruzione che tende a guadagnare le «origini» di un concetto per coglierne il suo primo sorgere, è una costante del procedere conoscitivo fichtiano, ed è anche quella che spiega la necessità di postulare un «principio primo» indeducibile e indimostrabile come momento iniziale della deduzione o della catena di deduzioni. Così anche qui. Ciò di cui la scienza dell'etica va alla ricerca è la «genesi» di quel primo principio dell'etica che agisce nell'essere razionale finito; sono le ragioni, come Fichte anche dice, che stanno a fondamento della sua «natura morale o etica». La quale consiste nell'«impulso» che lo spinge a compiere certi atti e a tralasciarne altri, non in seguito ad un qualunque genere di condizionamento esterno, ma come unico risultato di una sua interiore «tendenza». Anche se, come si è detto, condurre la riflessione fino alle prime origini di tale incoercibile impulso equivale a non fuoriuscire dall'ambito della conoscenza: la natura dell'uomo, la sua costituzione (*Beschaffenheit*) etica ne risulterà compresa in modo assoluto, non certo modificata

Soffermiamoci ancora brevemente sul «principio dell'etica», quel principio primo, necessario e universale, dal quale discende l'intera dottrina dell'agire morale e che ha rappresentato tanto per Fichte quanto per Kant oggetto di intensa riflessione. Richiamo solo, senza entrarvi, il dibattito sviluppatosi tra gli immediati epigoni di Kant circa la necessità di risalire a pochi «princìpi primi» – meglio ancora, ad un unico principio primo – al fine di dar vita ad un sapere scientifico; da questo punto di vista, come è noto, K.L. Reinhold e, sulla sua scorta, lo stesso Fichte sono da annoverarsi fra i postkantiani più fedeli. Altrettanto noto, e peraltro già qui sopra di nuovo accennato, è il tentativo,

condizioni essenziali, l'una «esterna» e l'altra «interna», date dall'esistenza di un oggetto cui tale libertà si diriga e dall'esercizio reale di questa che altrimenti rimarrebbe una mera potenzialità. Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *Ak*, III, 363; *Prolegomena*, *Ak*, IV, 344, § 53.

esperito da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, di ottenere una «deduzione» dell'imperativo categorico, ove il riuscire a mostrare la legittimità di una «costrizione» della volontà da parte di se medesima equivaleva in sostanza ad individuare quel «principio della morale» della cui necessità come fondamento dell'intera costruzione teorica egli era per primo consapevole. E quando si dice «principio della morale» non si fa che tradurre letteralmente l'espressione usata da Kant – *Prinzip der Moralität* – fin dalla Introduzione alla *Fondazione della metafisica dei costumi*[10].

Anche Fichte, lo si è detto, si cimenta nel medesimo tentativo, cercando di operare una *Deduction des Princips der Sittlichkeit*[11]. E si può ben dire che la deduzione di un principio della morale, o dell'etica che dir si voglia, costituisca – come cercherò di argomentare nel corso di questa parte – uno dei momenti cruciali della prima riflessione fichtiana su Kant, finché esso non assurgerà, nel tardo Fichte, al rango di rilevante punto di forza per una critica definitiva alla filosofia kantiana medesima. Tale «deduzione» egli intese offrire – e al suo «principio» egli cercò di risalire – in nome, prima, della fedeltà a Kant e, poi, per riempire uno spazio ormai ritenuto, nella costruzione kantiana, irrimediabilmente vuoto.

1b. *Etica e morale*

I brevi cenni appena fatti ad Aristotele e a Kant ed alcune questioni sia di natura terminologica che di carattere storico-filosofico suggeriscono di dedicare qualche altro momento di riflessione a temi ancora generali, prima di affrontare l'argomento specifico che interesserà tutta la prima parte di questa ricerca. Ciò anche al fine di segnalare un motivo di incertezza che percorre queste pagine, al quale si è pur,

[10] KANT, *Grundlegung*, *Ak*, IV, p. 392; su ciò cfr. LANDUCCI, 1994, pp. 94 ss. Del resto, *Vom Principio* [sic!] *der Moralität* si intitola il II paragrafo della *Philosophia practica universalis*, in KANT, *Ethik*.

[11] *SW*, IV, 13 (*GA*, I, 5, 33).

infine, fatto fronte, senza però disporre di tutti gli elementi obiettivi capaci di garantire che la soluzione adottata fosse davvero quella corretta. Mi riferisco innanzitutto alla scelta operata in favore del termine *Etica*, per tradurre *Sittenlehre*, presente già nel titolo dello scritto fichtiano; il che non ha impedito, nel corso dell'esposizione dei principali contenuti dell'opera, di ricorrere sia ad *etica* che a *morale*, ed ai relativi attributi, pur riservando al primo termine una decisa prevalenza. Lo stesso problema, in termini ancora più complessi, si è posto per la resa italiana dell'espressione *Princip der Sittlichkeit*, sempre tradotto con «principio dell'etica». Occorre peraltro aggiungere che il problema vero non è, forse, neppure quello della traduzione italiana, quanto piuttosto quello – di natura teorica – della difficoltà di soppesare la differenza esistente a livello concettuale fra i due termini, per poter di conseguenza decidersi per l'uno o per l'altro. È in questo contesto che il duplice riferimento a Kant e ad Aristotele può avere un senso – e non è inopportuno affiancare ai loro nomi anche quello di Hegel.

Evocare il nome di Kant e di Aristotele a proposito, rispettivamente, della distinzione fra 'metafisica dei costumi' ed 'etica concreta' e fra «scienza» (*Wissenschaft*) e «saggezza» (*Weisheit*), consente di riproporre qui il *topos*, divenuto ormai classico anche nella storiografia sull'idealismo tedesco, che vede dispiegarsi nel campo delle dottrine etiche due grandi filoni di pensiero, virtualmente contrapposti, risalenti appunto a questi filosofi. Per non dilungarsi su cose note, basterà ricordare i principali tratti distintivi dei due modelli (a spese di qualsiasi precisazione e articolazione interna del discorso), al fine di farne risaltare il carattere di reciproca opposizione e, soprattutto, al fine di far emergere come, all'interno di questo schema, la dottrina fichtiana della morale apporti una complicazione significativa.

A fronte di un'etica come quella aristotelica, delineata come un sapere non della necessità ma della contingenza, l'etica kantiana volle essere, al pari di ogni altra scienza, un sapere fondato su princìpi sintetici *a priori* (o almeno come tale si descrisse). La saggezza, arte di un retto agire, non poteva

né doveva essere, per Aristotele, un sapere scientifico, perché delle azioni umane non può darsi scienza, essendo esse mutevoli a seconda delle circostanze, dei luoghi, dei tempi; a seconda dello strato sociale di appartenenza del soggetto agente e, per uno stesso individuo, a seconda del momento in cui viene da lui compiuta un'azione e della situazione nella quale egli si trova ad agire – tutti elementi che possono condizionare in modi diversi l'operare della sua 'ragione calcolante'. Per Kant, viceversa, un fondamento in grado di costituire la base di una morale incontrovertibile doveva stare alle origini di un agire morale assolutamente predeterminato (quanto meno nel senso che la direzione dell'agire era il risultato di una indicazione univoca e stabilita anteriormente ad ogni possibile azione). La necessità di un «principio della morale» universalmente valido, per quanto rimasta indimostrata – sì che quel principio finì col dissolversi in una mera postulazione –, non per questo risultò meno cogente: la legge del dovere quale era stata posta a fondamento della parte pratica della filosofia critica, rigorosamente priva di contenuto, improntava, nella sua formalità, o g n i agire morale e nel contempo forniva la certezza che se di agire morale si trattava, esso non poteva che assumere le sembianze che un sapere scientifico gli aveva assegnato. Per converso, l'etica di Aristotele – non a caso per la sua più gran parte coincidente con la «politica» – nel descrivere i meccanismi della vita umana associata e nel connettere a questi meccanismi le indicazioni idonee a perseguire quel «bene» che è frutto di una vita «virtuosa», appare fin troppo ricca di contenuti e affollata da una quantità di 'casi concreti'. La preoccupazione di evitare di cadere nella casuistica, già presente nei contemporanei, fu a maggior ragione viva in Kant (anche se, nella *Dottrina della virtù*, neppure a lui riuscì agevole sottrarsi a questo rischio); così come poi lo fu in Fichte[12], ma ciò non toglie che quest'ultimo abbia guardato al problema in un'ottica diversa e più complessa di quella kantiana.

[12] Ed è forse lecito scorgere proprio la figura di Aristotele alle spalle della tradizione scolastica da cui anche la casuistica di età settecentesca aveva tratto linfa.

A quest'ultimo tema si collega l'altro, anch'esso già accennato, apparentemente di natura terminologica, ma in realtà – a me pare – di portata più vasta. Mi riferisco alla distinzione sovente istituita a livello storiografico fra «etica» e «morale», sulla base della etimologia rispettiva dei due termini. Facendo riferimento alle dottrine-capostipiti di cui si è detto, con la prima dizione si suole indicare l'archetipo di quelle dottrine o teorie dell'agire umano che considerano quest'ultimo come la risultante di una tradizione nella quale sono sedimentati usi del passato e costumanze antiche, che hanno poi esercitato un loro peso nel determinare i criteri di un corretto operare. Il termine «morale» contrassegnerebbe invece quelle teorie nelle quali i lasciti del passato non costituiscono più un momento di riferimento privilegiato per le norme che regolano l'agire, le quali vengono stabilite con un atto di decisione soggettiva, 'artificiale'[13], in grado di dar vita ad un nuovo codice dell'agire e di inaugurare un nuovo corso a livello sia della teoria che della pratica. Basata su un comando universalmente valido (da cui discende la necessità ch'essa sia spogliata di ogni contenuto), la morale kantiana, con i suoi caratteri peculiari di 'formalità' e di 'astrattezza', risponde in modo emblematico ai canoni qui richiesti.

In realtà, nel delineare i diversi e magari contrastanti significati delle due dizioni, non appare del tutto giustificato appoggiarsi solo agli etimi rispettivi (meglio, ai termini che, nelle rispettive lingue, ne costituiscono la base di riferimento), giacché fra *ethos* e *mos* non è dato rilevare una differenza di significato fino a tal punto sostanziale: in fondo, sia l'uno che l'altro vengono in prima traduzione resi con «costume», sebbene il senso di *mos* (la cui etimologia è a tutt'oggi incerta) sembri contenere un più marcato principio di decisione individuale-coscienziale, mentre *ethos*, piuttosto imparentato con *consuetudo*, sembra indicare un com-

[13] Ove 'artificiale' si oppone alla 'naturalità' propria degli usi e costumi tramandati dalla tradizione e ancora vivi nella concezione etica di un certo periodo storico.

plesso di norme di comportamento più legato alla organizzazione tradizionale di una comunità[14]. Occorrerà dunque tornare a chiedersi da dove tragga origine questa divaricazione nei significati, dato ch'essa non pare trovare spiegazione adeguata se ci si arresta al livello soltanto filologico.

È a questo punto che il ricorso alla figura di Hegel sembra essere di qualche utilità, ove soprattutto si tenga conto della distinzione, che egli ha per così dire formalizzato e che è poi diventata canonica, fra *Moralität* e *Sittlichkeit*, e dell'impianto di storia della filosofia ch'egli ha costruito – offrendo valutazioni, anche sull'argomento che interessa qui, la cui risonanza è giunta fin quasi ai nostri giorni.

È sin troppo noto che la prima interpretazione della filosofia classica tedesca fu quella che essa dette di se medesima. L'anomalia di questo fenomeno, in sé tutt'altro che inconsueto, in parte risiede nell'enorme credito concesso da non pochi contemporanei all'interpretazione che Hegel offrì della sua propria filosofia e di quella dei pensatori a lui immediatamente vicini; e risiede nella loro adesione t o t a l e alla lettura hegeliana della storia della filosofia, con conseguente accettazione anche di molti dei suoi presupposti teorici. Ma in parte ancora maggiore tale anomalia è dovuta alla persistenza e alla tenuta nel tempo di questa autointerpretazione che, dopo l'oblìo ottocentesco, ha continuato ad avere efficacia per gran parte del nostro secolo e – questo è il punto che interessa qui – ha in qualche misura ancor oggi successo, laddove, per esempio, a molti di noi tuttora accade di leggere molte pagine di Fichte con occhi hegeliani[15] (e, nel riflettere sulle dottrine morali del filosofo di Ram-

[14] È probabilmente su questa base che, nelle pagine di presentazione della sua ricerca, VIANO, 1975, l'autore intitola uno dei primi paragrafi «La costanza della morale e la variazione dell'etica».

[15] Nel saggio NAYLOR, 1978, dedicato a confutare la tesi che dichiara 'soggettivistico' l'idealismo di Fichte, dopo aver illustrato lo *status quaestionis* riguardo alla bibliografia più recente, l'autore aggiunge qualche osservazione interessante per la prospettiva da cui stiamo conducendo questa riflessione. Egli fa notare come anche in ambito anglosassone abbia avuto successo la lettura proposta da Hegel, e l'immagine di Fichte

menau, di riferirle immediatamente ad un ambito che in maniera meccanica evochiamo come 'kant-fichtiano').

La distinzione fra la pienezza di contenuti della *Sittlichkeit* e una «moralità» solo astratta e formale viene operata da Hegel sin dagli scritti del periodo jenense[16] e resta una costante del suo pensiero, attraversando le stesse *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (l'opera alla quale più di ogni altra occorre prestare attenzione, nell'ottica della nostra ricerca). Assai per tempo, dunque, il termine e il concetto di *Sittlichkeit* diventano nell'autore di per sé significativi, in quanto capaci di evocare, con il loro stesso presentarsi, un mondo di relazioni molteplici, a fronte dell'astratta sfera della «moralità» in cui si sarebbero invece volontariamente relegati sia il pensiero di Kant che quello di Fichte; la sola comparsa del termine funge come una sorta di principio di individuazione dell'intera concezione hegeliana e la sua presenza è sufficiente a segnalare uno stacco netto fra questa e le dottrine contemporanee o immediatamente precedenti. Inoltre, la carica di significatività che, nell'autointerpretazione del filosofo, è stata conferita alla *Sittlichkeit* non solo non ha perso nel tempo il proprio potenziale, ma anzi si è, per dir così, consolidata e cristallizzata in un *topos* storicamente accettato, che ha finito per oscurare altre possibilità interpretative[17].

che ne è derivata; cita come parziale eccezione i capitoli del manuale di COPLESTON, 1946 (che, per la verità a me paiono, anche per l'epoca nella quale sono stati concepiti, già ad uno stadio soddisfacente di elaborazione: cfr. vol. VII, capp. 2, 3 e 4, pp. 32-93 della trad. it.) e infine richiama l'attenzione su una nuova sensibilità per il problema manifestatasi in alcuni contributi apparsi sugli «Idealistic Studies». Sono inoltre da vedere ROCKMORE, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 300-309 nonché ROCKMORE, in MUES (ed), 1989, pp. 105-116 (con altra bibliografia).

[16] Dalla *Differenzschrift* (1801) a *Glauben und Wissen* (1802); sul tema si veda l'importante saggio GUÉROULT, *La critique hégélienne de la conscience morale kantienne*, in GUÉROULT, 1977, pp. 148-171.

[17] Lo stesso fenomeno si può rilevare nella letteratura critica, e tanto più negli studi di lingua italiana, nei quali la *Sittlichkeit* hegeliana riceve un *surplus* di significato grazie alla traduzione – *eticità* – peculiarmente adottata; sì che quando si legge «eticità» è solo a Hegel che si pensa – e, per converso, questo termine viene in causa, in pratica, solo in riferimen-

In questo contesto, il ruolo di parziale autonomia che Fichte si era in qualche misura conquistato non venne, all'apparenza, riconosciuto da Hegel; e lo stesso sarebbe accaduto, dopo di Hegel e sulla sua scia, ancora per molto tempo. Hegel non colse cioè, o almeno non palesò di aver colto, gli elementi di diversità rispetto a Kant introdotti da Fichte nel suo proprio sistema, quanto meno sul piano della filosofia morale, e non cessò di assimilare le dottrine di Kant e di Fichte su questo tema, pur essendosi spesso avvicinato all'impostazione fichtiana – anche se, indubbiamente, più nella posizione del problema che non nelle soluzioni adottate. Eppure, per parte sua, anche Fichte aveva contribuito nel frattempo ad emancipare la moralità dalla 'astrattezza' come da un riconosciuto lascito kantiano.

Appare di conseguenza lecita l'ipotesi che – al di là della effettiva capacità da parte di questo autore di condurre in porto una simile operazione, e anche al di là della ben più complessa concezione della «eticità» costruita da Hegel – quest'ultimo non abbia potuto fare a meno di percepire il mutato orientamento del pensiero fichtiano e di tenerne di fatto conto in alcuni passaggi centrali della sua riflessione. Ciò, nonostante che nei suoi scritti non solo non si legga nessun esplicito riconoscimento in questo senso, ma addirittura egli sorvoli proprio su quei passaggi, delle opere di Fichte, per i quali avrebbe dovuto nutrire il maggiore interesse. Mi riferisco soprattutto alla *Sittenlehre*, che Hegel ha certamente letto e di cui si è servito, ma della quale parla pochissimo e sempre tacendo su temi obiettivamente rilevanti per l'atteggiamento teorico ch'egli stesso aveva abbracciato. Basti pensare al nesso che lega la nozione di «egoità» con quella di «impulso morale», nel quale pure si può vedere rappresentato il punto cruciale per avviare a soluzione un problema che Hegel medesimo aveva avvertito fin dalla *Fenomenologia dello spirito*, quello cioè di instaurare una relazione fra moralità pura e sensibilità – fra azione morale e mondo reale, come luogo della sua concreta attua-

to a Hegel – mentre per Fichte è usuale il ricorso a termini come «moralità» o «morale»: gli stessi utilizzati per Kant.

zione. O anche alla necessità, individuata da Fichte, di dedurre il *Princip der Sittlichkeit*, come segnale della consapevolezza con la quale egli esercitò la propria critica nei confronti del pensiero di Kant, intraprendendo un diverso cammino[18], e come possibile punto di convergenza con le esigenze a sua volta formulate da Hegel.

Non è possibile impegnarsi qui in un raffronto capace di condurre, a fianco di un'analisi comparata delle dottrine kantiana e fichtiana, anche un esame dei rapporti fra la concezione etico-giuridica di Hegel e quella di Fichte, ma va almeno segnalata la possibilità, e forse la fertilità, di un tale confronto, al fine di soppesare, nell'indagine svolta da questi due autori, la presenza (accanto alle palesi diversità) di momenti di convergenza più significativi, forse, di quanto in genere non si ritenga.

Un solo esempio sarà sufficiente menzionare qui, indicativo delle potenzialità contenute in una ricerca parallela sui due autori. Che io sappia non esiste da noi ancora (o, se esiste, non ha ricevuto la risonanza che l'argomento merita) un'analisi dettagliata della Introduzione alla hegeliana *Filosofia del diritto*[19]. Se avessimo la pazienza di condurre una tale

[18] Già GURWITSCH, 1924, p. 243, faceva notare, in relazione alla *Sittenlehre* del 1798, come i risultati più significativi di questo scritto fossero da rinvenirsi nel superamento del rigorismo kantiano ed in una incipiente riabilitazione etica della natura. Le seguenti citazioni potrebbero venir apposte ad epigrafe di questa parte: «...mein Trieb als Naturwesen, und mein Trieb als dem reinen Ich angehörig» non sono «von einander verschieden». «Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beyden Triebe ... beruht die Erscheinung des empirischen Ichs» (*Über die Moral*, *GA*, IV, 1, 53). E nella sua Introduzione alla trad. it. della *Sittenlehre* (FICHTE, *Il sistema della dottrina morale*, 1957, p. XII) Remo Cantoni scriveva: «Natura, tendenze, impulsi, vita sensibile non costituiscono realtà onticamente opposte alla ragione, alla eticità, alla vita spirituale».

[19] E là dove esiste, non si può dire sia condotta con attitudine comparativistica; mi riferisco a PEPERZAK, in HENRICH-HORSTMANN (edd), 1982, pp. 103-131. L'impianto rigidamente filologico non lascia infatti sufficiente spazio al momento interpretativo e comunque è la figura di Kant a costituire 'la' pietra di paragone, mentre Fichte è appena citato. Da menzionare inoltre PEPERZAK, 1987 – poco utile per i nostri scopi – e PEPERZAK, 1991, dedicato ad illustrare la filosofia dello spirito oggettivo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio.*

analisi – magari dedicando una speciale attenzione ai paragrafi che trattano della «volontà» e della «libertà», con particolare riguardo ai passaggi, centrali per noi, costituiti dai §§ 4, 7, 11 – riscontreremmo un aspetto abbastanza singolare della riflessione hegeliana. Ci renderemmo cioè conto che alcuni dei criteri fondamentali richiesti dalla speculazione hegeliana perché si possa avere una volontà libera – il momento della «pura indeterminatezza» non meno che il momento della «differenziazione» ma anche quello della «individualità»[20] – sono criteri già presenti nell'etica fichtiana[21]. Della quale, assieme ad un plesso di nozioni che costituiscono un patrimonio comune dell'etica

[20] Il primo momento è acclarato in tutta la 'filosofia classica tedesca', da Kant in poi; il secondo momento è quel passaggio dall'indeterminato volere alla determinatezza della volontà dal quale ha inizio la parte centrale della *Sittenlehre* fichtiana. Il problema come è noto insorge con il terzo momento sintetico. Ora, pur non volendo aggirare qui l'ostacolo frapposto dalla diversa 'logica' che presiede al procedimento abbracciato da Hegel e da Fichte, non si potrà negare che la fichtiana nozione di «egoità» segnali almeno la percezione del problema della sintesi da parte di questo autore; anche se è peraltro vero che l'hegeliana identità (nel senso alto del termine) fra volontà soggettiva e idea realizzata della libertà non coincide affatto con l'esito ultimo che Fichte si attende dalla sua propria teoria.

[21] Cfr. WILDT, 1982, in partic. pp. 385-392. In questa ricerca c'è anche tutto un versante di indagine relativo ai rapporti, più stretti di quanto un'intera tradizione storiografica non abbia mostrato, fra lo Hegel della Filosofia del diritto e Kant. Si tratta di un tema che ha ricevuto negli ultimi decenni una particolare attenzione, da parte di studiosi come Riedel, Ilting o lo stesso Guéroult (nel saggio qui sopra citato). Senza entrare in argomento, ci limitiamo a segnalare il saggio di KERVEGAN, 1990, che tende anch'esso ad avvicinare il più possibile la posizione di Hegel e di Kant. Nell'illustrare la serie delle possibili consonanze, l'autore prende come base del proprio discorso l'assunto che, se Kant avesse accolto l'ipotesi – peraltro adombrata – di un intelletto intuitivo (che sarebbe diventato in qualche modo un analogo della hegeliana ragion speculativa), la sua etica avrebbe finito per risultare prossima a quella di Hegel. Per quanto riguarda Fichte si può notare, senza spingersi nell'insicuro territorio dei «se», che, oltre ad una ben diversa relazione – rispetto a quella istituita da Kant – tra intelletto e ragione, nella sua filosofia la figura della intuizione intellettuale assume ben presto un ruolo centrale, con tutte le conseguenze che ciò comporta (cfr. *infra*, in questo cap., pp. 139 s. ed anche Parte prima, cap. III, p. 228). Quella medesima intuizione intellettuale – si noti – sulla quale Hegel farà ampio affidamento proprio al fine di superare il 'dualismo' di matrice kantiana.

idealistica (la nozione di «arbitrio» o quella di «decisione») fa ad esempio parte anche un'indagine dei moventi sensibili dell'agire umano che è del tutto originale rispetto all'eredità kantiana e che viceversa si profila come un elemento di rilievo nella costruzione hegeliana, al fine proprio di delineare quella *Sittlichkeit* con la quale si concluderà l'opera. Dalla stessa Introduzione dell'opera dello Hegel, insomma, sembra di capire che, nonostante i modi della critica siano analoghi, ed i nomi di Kant e di Fichte vengano costantemente accomunati, dal pensiero fichtiano Hegel abbia finito per accogliere una quantità di suggestioni e suggerimenti, sì da accedere, vorrei dire, ad una base di discussione comune. La stessa impressione sembra comunicarla il ricorso fatto da entrambi al termine *Sittlichkeit* – dal quale queste brevi osservazioni hanno preso l'avvio; un termine utilizzato sia da Hegel (in modo costante e in contrapposizione evidente con *Moralität*) che da Fichte (con maggiori incertezze, ma con consapevolezza della sostanza del problema). Anch'esso costituisce un indicatore per marcare una differenza e misurare una distanza nei confronti di Kant[22], per quanto con esso vengano poi contrassegnate 'cose' reciprocamente diverse (non è necessario tornare qui sulla peculiarità della visione hegeliana dell'eticità come sintesi dello spirito oggettivo, ove protagonista è un'accezione particolarmente ampia del «diritto», tornato a connettersi con forti vincoli a quella 'morale' che Fichte ancora più di Kant aveva voluto autonoma[23]).

[22] Anche KERVEGAN, 1990, è tornato sulle principali «implicazioni antikantiane» della distinzione istituita da Hegel fra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Per l'esattezza occorre comunque aggiungere che nello stesso Kant la terminologia è assai oscillante; riguardo all'espressione dalla quale il nostro discorso ha preso le mosse, ad esempio, occorre notare come nei suoi scritti (ed il riferimento principale è alla *Grundlegung*) talvolta, e con identico significato, oltre a *Prinzip der Moralität*, compaia la dizione *das Prinzip* (o *das oberste Prinzip*) *der Moral*, talaltra, e con frequenza, anch'egli ricorra all'espressione *Prinzip der Sittlichkeit*.

[23] Essendo in Hegel il mondo del diritto un universo complesso e non più soltanto quello spazio circoscritto che regola le azioni esterne degli individui, soggette alla sola 'formalità' della legge, né soltanto quello

Avanzare l'ipotesi che – al di là delle esplicite prese di distanza nei riguardi della dottrina fichtiana e al di là del formale disconoscimento di una peculiare direzione intrapresa da Fichte rispetto all'eredità kantiana – la riflessione di Hegel abbia in realtà fatto in qualche misura i conti con la dimensione nuova che il problema della morale aveva assunto grazie alla ricerca condotta da Fichte[24], non significa schiacciare la filosofia di Fichte su quella di Hegel né accrescere in modo indebito la distanza, che pure esiste, fra Kant e Fichte – soprattutto se si guarda, come qui, ad un Fichte ancora cronologicamente molto vicino agli scritti pratici kantiani e molto sensibile alle suggestioni che ne promanano. Significa, però, almeno tentare di far recuperare a Fichte un po' della sua autonomia e, per restringere il campo alla ben più limitata visuale entro la quale ci siamo mossi fin qui, significa cercare di sottrarsi in qualche misura al condizionamento che deriva dallo schema su esposto. Se quanto sopra osservato consente di giungere alla conclusione che la radicalità della contestazione operata da Hegel, nei confronti della dottrina fichtiana appiattita su quella di Kant[25],

spazio, separato dal precedente ma ad esso contiguo, ove la legge morale più che stabilire comportamenti enuncia 'intenzioni'.

[24] Gli studi più recenti – penso, per la Germania, a quelli di R. Lauth e di W. Janke (si veda JANKE, 1970 e prima ancora il suo lavoro di edizione dell'opera di FICHTE, *Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre*, 1966) – sono giunti a conclusioni significative su questo punto, delle quali non si può non tenere almeno parzialmente conto, per quanto poi si possa non aderire, per esempio, al bilancio generale del rapporto Fichte/Hegel, tutto spostato a favore di Fichte, proposto soprattutto da Lauth (il testo di riferimento per questa interpretazione è diventato da qualche anno LAUTH, 1987). Del resto in Italia già PAREYSON, 1976, accennava ad una sorta di critica *ante litteram* rivolta da Fichte a Hegel; anche Claudio Cesa ha più di una volta avvertito della necessità di riconoscere a Fichte una sfera di autonomia – nei confronti di Hegel non meno che di Kant – e di non trascurare l'attenzione con la quale lo Hegel del primo decennio dell'Ottocento ha riflettuto sui testi fichtiani (si veda, fra l'altro, CESA, 1977). Sulla assoluta eterogeneità tra gli argomenti della critica hegeliana a Fichte e il Fichte più tardo – e sulla conseguente impossibilità di comparare gli scritti polemici di Hegel con le opere mature di Fichte, prima fra tutte la *Wissenschaftslehre*, 1804 – cfr. SIEP, 1970.

[25] Potrebbe costituire una conferma l'osservare che, se l'accusa di «cat-

mira in realtà a celare il numero non esiguo delle possibili consonanze, allora lo schema offerto da Hegel e riproposto da tanta storiografia richiede di venire diversamente articolato[26]. E se è corretto affermare che la riflessione hegeliana, configuratasi nelle *Grundlinien* come un tentativo di contestare in maniera radicale sia Kant che Fichte, onde sottolineare il 'superamento' da essa compiuto, ha in realtà contestato l'uno e l'altro sulla base di motivazioni differenti, ciò può avere delle ripercussioni anche sul tema che attualmente ci interessa, che è quello di ricercare le possibili ragioni di una così rigida configurazione dei rapporti, in generale, fra «etica» e «morale», cui sin qui non si è trovata adeguata motivazione. Una possibile spiegazione può essere offerta proprio dal ricorso, che inconsapevolmente ancora si fa, allo stesso schema già proposto da Hegel, allorché egli aveva associato in un unico modello – quello definito dal contrassegno della *Moralität* – la dottrina dei due suoi maggiori interlocutori, riservando alla propria filosofia il privilegio di fregiarsi di una differente denominazione.

Se, per esaurire questa parte, riprendiamo lo schema di svolgimento di una storia dell'etica quale è stato offerto da Carlo Augusto Viano, vi troviamo affermato che è l'orizzonte della l e g g e a contraddistinguere la riflessione

tiva infinità» mossa da Hegel a Fichte sin dalla *Differenz* e da *Glauben und Wissen* mantiene fino alla fine la propria validità, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel articolerà in modo ben diverso da quanto non abbia fatto anche in questa Introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* il ruolo svolto rispettivamente da Kant e da Fichte (si veda per es. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. it., III, t. II, pp. 346 ss.). Sulla lettura di Fichte compiuta dal primo Hegel si veda – oltre al cit. LAUTH, 1987 – GIRNDT (a), 1965 e GIRNDT (b), 1965.

[26] Non occorre tener conto qui dello schema hegeliano sulla base del quale, da una certa data in poi, questa filosofia si è presentata al pubblico dotto come il momento di «sintesi» fra l'idealismo «soggettivo» e quello «oggettivo»; da un certo punto di vista, infatti, possiamo escludere il riferimento a Schelling, in quanto ben poco presente nell'opera di cui ci stiamo occupando; da un altro punto di vista, invece, seguire quello schema ci condurrebbe troppo lontano, perché ci porterebbe ad affrontare la spinosa questione della esatta collocazione o meno delle singole tessere nel vasto mosaico del «sistema» raffigurato dal filosofo.

sull'agire umano a partire da Bacone sino a Kant (nel quale questo svolgimento trova il proprio acme nella misura in cui la «regola» si identifica con il «dovere»). Già Viano segnalava come con Kant si fosse, in qualche modo, conclusa un'epoca (quella che si era interrogata sulla finalità ultima dell'uomo) e come, a partire da Fichte e poi con Hegel, fosse venuta definitivamente ad emergere la priorità dell'intero (società o Stato) sull'io singolo. Quando alla dottrina fichtiana, egli ne sottolineava in particolare l'esito ultimo, consistente nella concezione di un ordine morale-provvidenziale del mondo a sfondo religioso. Di tutto ciò non è questo il luogo per occuparsi e in sede di conclusioni il quadro complessivo della filosofia pratica potrà anche risultare parzialmente modificato, ma quello che ora importa è mettere in evidenza – anche sulla scorta di questo studio – come, nel contesto delle dottrine etiche stabilitesi a cavallo fra Sette e Ottocento, la filosofia di Fichte occupi un suo spazio peculiare che ha sì abbracciato soluzioni cui Hegel non poteva consentire e per risolvere le quali egli ha individuato direzioni di ricerca proprie, ma ha d'altra parte fornito alla elaborazione hegeliana materiali, per essa, di grande rilevanza.

2. *I principali nodi teorici della 'Sittenlehre'*

Alla centralità, rispetto alle altre scienze analoghe, di quella scienza particolare che è l'etica fichtiana si è già fatto cenno nel capitolo precedente, e così pure alla relazione nella quale la morale e il diritto vengono reciprocamente a trovarsi, nell'ambito dei saperi particolari. Entrambi questi punti torneranno ad essere presi in considerazione più oltre; qui è piuttosto il luogo per indicare alcuni dei tratti fondamentali della dottrina esposta nel *Sistema di etica*. Innanzi tutto è opportuno menzionare il ruolo della legge morale come legge interiore, che comanda – in ogni uomo ed in modo necessario – attraverso la voce della coscienza. Voce alla quale non è, alla fin fine, possibile disattendere, se non altro per quella interiore tendenza («l'impulso morale») che

è innata in ogni essere umano (essere razionale finito, come si è visto) e che lo spinge a compiere determinate azioni – giudicate 'buone' – e a tralasciarne altre – che egli non ritiene tali.

Il «principio dell'etica», che è – lo si ripete – necessariamente attivo in ogni uomo e nel mondo degli uomini, risiede nella *Ichheit*, nella egoità di ciascuno in quanto elemento universalmente caratterizzante l'essere razionale finito. Ma l'egoità è sintesi di io e non-io e pertanto in essa operano – concorrendo, ciascuno per la propria parte, ad un medesimo esito complessivo – due elementi virtualmente contrapposti, per quanto legati da un destino comune. L'una delle due polarità è rappresentata dalla cooperazione, se così si può dire, di volontà, libertà e autonomia. Quanto alla volontà, possiamo per il momento limitarci a definirla come quel *primum* costituito, nell'individuo, dalla capacità di autodeterminarsi[27]. La libertà (*Freiheit* o *Selbsttätigkeit*), a sua volta, viene da Fichte qualificata come la «facoltà di una causalità mediante il puro concetto», ovvero come l'indipendenza (*Unabhängigkeit*) da ogni principio causale esterno associata alla coscienza di tale indipendenza, cioè alla consapevolezza – acquisita grazie alla riflessione della intelligenza su sé medesima – di avere dentro di sé il principio dell'agire, di essere noi stessi causa del nostro agire. L'autonomia (*Autonomie*[28]), infine, appare come l'altra fac-

[27] In proposito si veda (anche se esso si riferisce in particolare alla *Wissenschaftslehre nova methodo*) il bel saggio BADER, in MUES (ed), 1989, pp. 212-241.

[28] Termine che peraltro Fichte usa pochissimo e sempre come sinonimo di *Gesetzgebung* o *Selbstgesetzgebung* e come contrapposto a *Heteronomie*; dunque in senso genuinamente kantiano e comunque in riferimento diretto alla dottrina di Kant. Fichte preferisce di gran lunga il termine «*Selbstständigkeit*» e questo è il motivo per cui, nel corso del capitolo, preferibilmente parlerò di «indipendenza» (viceversa, nella sua traduzione, Remo Cantoni ha fatto ricorso costante al termine «autonomia», e ciò genera non poche difficoltà in quei luoghi nei quali era invece necessario rendere la differenza teorica di fondo che Fichte stabilisce tra l'io indipendente da tutto ciò che esso stesso non è e l'io indipendente e insieme anche autonomo, cioè soggetto alla sua propria legge [morale]. Il che peraltro non significa, come vedremo, che essi non coincidano il più delle volte – sempre, sul piano della moralità –; ciononostante, essi

cia della libertà, che con quest'ultima finisce per identificarsi nel momento in cui la libertà individua l'oggetto verso il quale essa debba dirigersi, determinando in tal modo se stessa e obbedendo, nell'auto-determinarsi, ad una legge che è la più alta delle leggi, alla legge del «dovere».

Per meglio chiarire questo punto, cui dovremo di frequente richiamarci: quella tendenza, propria dell'io, ad agire indipendentemente da ogni condizionamento esterno, a determinarsi in modo incondizionato – tendenza che viene talora definita anche come «volere assoluto» – può venire qualificata anche come 'libertà' («tendenza all'attività spontanea in virtù dell'attività spontanea») in quanto tendenza non di un «essere» ma di un «pensiero». E il pensiero, l'«agilità dell'intelligenza», è quell'*unicum* che non solo non è determinato da nulla fuori di sé, ma che non è determinato neppure dalla sua propria natura (ha «una esistenza indipendente dalla propria determinatezza»[29]). Nell'io non c'è però soltanto questo aspetto della assoluta spontaneità; esso non è esclusivamente spontaneità. Essendo l'io unione ed azione reciproca di soggettività ed oggettività, a fronte dell'intelligenza nella sua agilità sta il pensato, che è alcunché di fermo, di stabile, di posto, di «fissato», come Fichte ama ripetere; è il «necessario»[30]. E l'autonomia non è altro che l'unione sintetica di pensiero libero e pensiero necessitato[31].

vengono da Fichte distinti e partitamente analizzati, dai rispettivi punti di vista). Anche la scelta di tradurre con «indipendenza» non è a sua volta esente da problemi, giacché nello scritto in questione non manca di comparire, seppure più raramente, anche *Unabhängigkeit*. Si segnala che una analisi dei termini *Freiheit* e *Gesetz* viene da Fichte condotta al § 29, di *Rückerinnerungen*, *SW*, V, 359-362 (*GA*, II, 5, 153-156).

[29] *Sittenlehre*, *SW*, IV, 36 (*GA*, I, 5, 51; trad. it., p. 35).

[30] «Questo pensiero ... è ... il *modo necessario* di pensare la nostra libertà. Lo stesso avviene con ogni altra necessità logica. Essa non è assoluta necessità, cosa che non si può assolutamente verificare, dato che ogni pensiero procede da un libero pensiero di noi stessi, ma è condizionata dal fatto che in generale si pensa» (*SW*, IV, 49; *GA*, I, 5, 61; trad. it., p. 46).

[31] Pensiero necessitato in quanto pensiero coerente (*Denkzwang* è la «coerenza» logica).

All'altro polo troviamo la «natura», quell'insieme di determinazioni sensibili che sono anch'esse parte costitutiva dell'essere razionale finito e che in generale partecipano a quella più ampia sfera dell'empiria che, almeno in quanto limite esterno, contribuisce al porsi della *Ichheit* e perciò stesso assolve alla fondamentale funzione di determinare l'io, di individuarlo.

Compito di una dottrina etica è dunque, per Fichte, quello di studiare l'agire secondo virtù di un essere il cui «carattere», la cui interna «costituzione» (*Beschaffenheit*), è tale da contemplare la presenza contemporanea di una componente morale (sotto forma di impulso a compiere il dovere) e di una componente naturale (rappresentata dall'insieme di impulsi che provengono all'uomo dalla sua natura sensibile); di un essere cioè la cui 'natura' è insieme natura morale e, verrebbe voglia di dire, natura n a t u r a t a[32].

Per una simile dottrina, la necessità di armonizzare sensibilità e ragione si configura – e lo si è detto – come il problema di maggior momento. E infatti, in questa *Sittenlehre*, alla descrizione della legge morale, che è insieme legge di ragione, si associa l'esame delle modalità secondo le quali tale legge opera nel mondo degli uomini, tendendo a trasformare questo medesimo mondo nel regno di attuazione della stessa legge di ragione. Per poter operare, essa deve non soltanto discendere da quell'empireo ove, come mera idealità, aveva la propria sede, e diventare un principio di «azione», ma deve anche confrontarsi con tutto l'empirico da cui si troverà attorniata nel momento stesso in cui si sarà, appunto, calata nel mondo degli uomini.

E una parte significativa di questo empirico risiede nell'uomo stesso che agisce – o tende ad agire – seguendo la legge

[32] «Ora, la parola *natura* ha un significato del tutto diverso a seconda che si parli degli esseri umani oppure di creature prive della coscienza. *La natura dei primi* ... è duplice, mentre quella delle seconde è univoca». E dire, da parte dell'autore, «duplice» significa vederla articolata in: «una natura come tale» e una natura «come *tendenza* della ragione, non ancora elevata a consapevolezza»: *Ascetik*, *SW*, XI, 135 (*GA*, II, 5, 70).

del dovere; l'empirico risiede nell'uomo se non altro perché egli agisce per mezzo del proprio corpo, che in tal modo diviene lo strumento per l'attuazione stessa della legge di ragione. Il corpo umano – un «prodotto naturale» non solo «organizzato» ma anche «articolato»[33] –, parte di quel più ampio non-io costituito dalla «superficie infinita» dell'infinito molteplice, va annoverato, assieme alla «intelligenza» e alla «coscienza della individualità», fra quelle «condizioni» che rendono possibile l'egoità stessa. Da un altro punto di vista, però, la fisicità dell'individuo è – oltre che la precondizione per l'agire e dunque anche per l'agire morale dell'uomo – causa di più che probabile pervertimento della sua moralità, proprio perché fonte di quell'impulso o di quella serie di impulsi «naturali» che condizionano i comportamenti umani.

Si noti il ruolo singolare di questa nozione di impulso (*Trieb*), che Fichte definisce anche una «tendenza» incompiuta o meglio insoddisfatta (*unerfüllt*); elemento di mediazione – «termine medio» – fra necessità meccanica e libertà, esso segnala che in quanto essere organico l'essere umano è per ciò stesso già al di fuori della mera causalità meccanica. L'impulso naturale – anche come *Bildungstrieb* (impulso alla formazione e alla organizzazione) e cioè nella versione che è comune ad ogni essere vivente – per il fatto stesso di appartenere all'uomo, dotato di ragione, di intelligenza, di capacità di pensiero, è 'costretto' a convivere con la libertà, a lasciarle uno spazio. Si tratta di una libertà per ora solo «formale», che non proviene ancora da nessuna decisione autonoma (nel significato kantiano del termine) da parte del soggetto, ma pur sempre una libertà che si produce non appena nell'essere umano si accende la consapevolezza di tale impulso.

Basta che egli formuli il pensiero della presenza attiva di questo impulso in lui, che su questa presenza cioè egli avvii

[33] In LAUTH, 1984, pp. 83 ss. c'è una ricognizione molto istruttiva – che spazia dalle lezioni su *Logik und Metaphysik* al *Collegium über die Moral* – degli approfondimenti fichtiani sull'argomento.

anche solo una iniziale riflessione, e l'impulso naturale non agisce più nell'uomo secondo una causalità meramente meccanica. Dopo di che l'uomo potrà certo ancora seguire, nel proprio comportamento, l'impulso naturale, ma con la consapevolezza che avrebbe potuto non seguirlo o che avrebbe potuto seguire un impulso (naturale) differente[34]. Ma anche l'inverso è vero, giacché le potenzialità di pensiero dell'essere finito non riescono, nel farsi attuali, a spingersi fino al punto di sottrarsi alla determinazione naturale e la forza dell'impulso naturale continua ad aver vigore al di là del suo stesso limitato campo di azione. Ovvero, l'uomo può bensì decidere di elevarsi al di sopra dei condizionamenti naturali per abbracciare la «moralità», ma ciò non significa la possibilità, da parte sua, di eliminarli *in toto*; tanto che l'«impulso morale» viene da Fichte descritto come il momento sintetico fra impulso naturale e impulso «puro».

E se, per un verso, quest'ultimo indica la tendenza della ragione (dell'io puro) alla piena autosufficienza e perciò alla totale indipendenza dalla natura (ove questa tendenza, una volta 'realizzata', finalmente produrrebbe libertà «materiale»), per altro verso si può dire che l'impulso morale rappresenti il rispecchiamento di quella «egoità» come totalità che, appunto perché tale, non può e non deve fare a meno di nessuno dei suoi elementi costitutivi e dunque non può mai spogliarsi di quella componente naturale che necessariamente la caratterizza. Da ciò risulta anche in parte modificata o, per dir meglio, completata l'immagine della «libertà formale» quale Fichte la concepisce. Nella sua accezione più propria, infatti, oltre a distinguersi dalla libertà materiale, essa assume due diverse, per quanto complementari, valenze a seconda della prospettiva dalla quale ad essa si guarda; giacché «formale» è qualificata non solo quella «libertà» che convive con l'impulso naturale – e che si dà per il solo fatto di aver acquisito di esso una sia pur iniziale consapevolezza –, ma anche la «libertà» che accompagna

[34] *SW*, IV, 161 s. (*GA*, I, 5, 151 s.; trad. it., pp. 149 s.).

l'impulso alla assoluta indipendenza e attività spontanea (la *Tendenz zur Selbstthätigkeit*, come pure è definita)[35].

Prima di concludere questo paragrafo, sembra infine opportuno almeno un cenno ad un importante momento preparatorio nella riflessione sull'argomento, ricordando in breve il contenuto del II paragrafo del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (dedicato alla «teoria della volontà» e aggiunto allo scritto nella seconda edizione); esso testimonia di un livello di elaborazione molto precoce raggiunto da Fichte in questa materia[36]. All'interno di un quadro che ben si capisce come abbia potuto essere scambiato con quello kantiano[37], nel momento stesso in cui l'autore decide di rendere pubblica la paternità dello scritto vengono inserite – oltretutto, in posizione di rilievo – pagine che non sarebbe stato possibile attribuire a Kant.

Ciò che in primo luogo merita attenzione, ed è già di per sé notevole, è che una teoria del «volere» sia necessaria come

[35] Devo dichiarare il mio debito nei confronti di Claudio Cesa, al quale risale la sollecitazione a tenere particolare conto dei due aspetti dell'etica fichtiana cui si è fatto cenno qui: il fatto ch'essa si configuri come, anche, un'etica materiale ed il ruolo che al suo interno giuoca una figura come quella del *Trieb*; cfr. fra l'altro CESA, *Morale e religione tra Kant e Fichte*, in CESA, 1992, pp. 167-187; CESA, *Der Begriff «Trieb» in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792-1794)*, in CESA-HINSKE (edd), 1993, pp. 165-185. Per quanto riguarda le assonanze, ma anche la diversità, nell'atteggiamento teorico di Fichte e di Schiller di fronte a questo tema (la dottrina fichtiana degli impulsi è celebrata in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in *Werke*, 1966, II, pp. 445-520), cfr. PAREYSON (b), 1950, pp. 163-310.

[36] Anche per indicazioni bibliografiche sulla filosofia della religione fichtiana, si veda l'ampia introduzione a FICHTE, *Versuch einer Kritik* (ed. VERWEYEN, 1983); ulteriori indicazioni in FICHTE, *La dottrina della religione* (ed. MORETTO, 1989, pp. 24 s.). Si vedano inoltre CESA, *Morale e religione tra Kant e Fichte*, in CESA, 1992; KESSLER, 1986; ROTTA, 1990.

[37] Siamo infatti qui in presenza di tutto uno strumentario concettuale riconducibile allo stretto ambito del criticismo: dal ruolo della facoltà di giudicare alla asserzione della impossibilità di una dottrina universale della felicità; dalla precondizione costituita dalle intuizioni spazio-temporali, con la relativa distinzione fra senso esterno e senso interno, alla analisi della facoltà di desiderare (cfr. *SW*, V, 18-21; *GA*, I, 1, 136-139).

«preparazione ad una deduzione della religione in generale» (dal momento che la religione è frutto della facoltà di desiderare, allorché essa si determina in questa direzione). Ma di rilievo ancora maggiore è il t i p o di teoria del volere che Fichte propone, ove in luce è la centralità del *Trieb* – che compare già qui, come del resto nella sua dottrina successiva, come l'elemento di mediazione fra sensibilità e spontaneità[38]. Sensibilità in quanto il soggetto 'autore' di una rappresentazione si trova pur sempre in una situazione di passività rispetto all'oggetto rappresentato, mentre, per altro verso, l'attività o spontaneità comunque contraddistingue l'atto di volontà proveniente dal soggetto. Non è il caso di ripetere ciò che è in larga misura materia di riflessione nella parte dedicata, in questo lavoro, all'etica, ma su almeno due aspetti occorre fin da ora fissare l'attenzione: se, da un lato, l'autore è già a questa data in chiaro con se stesso sul fatto che la legge del dovere non può che identificarsi con un imperativo categorico disgiunto da ogni movente proveniente dalla sensibilità, egli è, d'altro lato, parimenti consapevole del ruolo decisivo giuocato dall'i m p u l s o .

Ruolo che dispiega la propria efficacia in due opposte direzioni, ch'esso riesce a compendiare in sé; una è la direzione, come si è detto, della spontaneità, che è di importanza essenziale per salvaguardare quella che Fichte chiama «la coscienza della libertà» (ovvero della *Freiheit* in quanto *Selbständigkeit*). Coscienza che non può che aversi «immediatamente», senza cioè la mediazione di alcuna legge, nep-

[38] Per avviare una riflessione sulla differente posizione di Kant e Fichte al riguardo, e per apprezzare il lavoro di costruzione di una dottrina autonoma da parte di Fichte, risulta particolarmente utile lo schema riprodotto in *SW*, V, 33 (*GA*, I, 1, 148), ove a Dio soltanto viene attribuito un volere assolutamente puro (mentre una facoltà «pura» di desiderare viene ammessa nell'uomo, proprio perché si tratta di una facoltà, di una potenzialità non ancora realizzata. Verrebbe da aggiungere: allorché si realizza, essa non può più essere totalmente pura, perché appartiene ad un essere finito). Il fatto che tutto il resto attenga al regno della n o n purezza potrebbe condurci ad affermare che qui risiede, *in nuce*, lo schema di tutta la riflessione teorica che impegnerà Fichte fino alla seconda redazione della *Sittenlehre*.

pure quella che presiede alla facoltà di giudicare, perché legge significa necessità e la necessità contraddice ad una tale coscienza[39]. La seconda direzione in cui agisce l'impulso (questa volta, l'impulso sensibile) è quella di rendere presente, per dir così, l'oggetto che ha messo in moto la facoltà di desiderare e di testimoniare della reale consistenza della volontà, nel momento in cui essa diviene consapevole di sé come di una attività libera[40].

3. *L'egoità e il volere*

L'indispensabile connessione con la dottrina della scienza è data da quel concetto di «egoità» (*Ichheit*) come unità di io soggettivo e io oggettivo che si può dire contenga la sintesi dei tre princìpi formulati nella *Grundlage* e che, pur sotto vesti diverse, mi pare resti, in Fichte, l'inevitabile *incipit* di ogni esposizione della 'scienza in generale'. È in questa unità – inscindibile ma che contemporaneamente non riesce mai a presentarsi unificata alla nostra coscienza – che ha sede il *Princip der Sittlichkeit*, solida base per tutta l'impalcatura del *Sistema di etica*[41]. La deduzione del principio dell'etica

[39] Come dirà, in modo incisivo, nella *Wissenschaftslehre nova methodo*: l'impulso è uno *Streben* che produce se stesso, una durevole tendenza all'attività (*GA*, IV, 2, 60 s.).

[40] Sempre al fine di rilevare somiglianze e differenze fra la dottrina di Kant e quella di Fichte, è interessante notare come l'impulso sensibile sia da Fichte fatto coincidere con il «Gefühl der Achtung», una chiara reminiscenza kantiana. È infine da segnalare come Fichte non sia qui ancora pervenuto alla distinzione fra impulso «morale» e impulso «puro», per quanto il primo venga in un luogo qualificato come *reinsittlich* (*SW*, V, 29; *GA*, I, 1, 145), a testimonianza di come il problema stesse prendendo corpo.

[41] Questa nota mi offre l'occasione per precisare quanto accennato nelle prime pagine del presente capitolo: da un lato, proprio la centralità riservata nella *Sittenlehre* alla nozione di *Ichheit* giustifica il rilievo attribuito a quest'opera in una prospettiva teorica complessiva. Non solo, questa nozione di *Ichheit*, che ci viene presentata qui in una sua configurazione già matura (la stesura di questa opera è preceduta – come si è visto – da una quantità di abbozzi di ulteriori esposizioni della dottrina della scienza) credo possa essere considerata l'indicatore più idoneo degli

ha come proprio punto di partenza la nozione di autocoscienza, ovvero di coscienza o consapevolezza di sé come di una egoità all'interno della quale l'io e il me, l'io pensante e l'io pensato costituiscono una «assoluta identità»[42] mentre, viceversa, all'autocoscienza essi possono presentarsi solo nella loro «assoluta contrapposizione».

Credo si possa dire che tutte intere le prime due parti dell'opera altro non sono se non un'esposizione, tanto serrata quanto ardua, di questo continuo gioco fra le due prospettive e della alterità assoluta dell'una rispetto all'altra[43]. «Fuori» dalla coscienza, «indipendentemente» da ogni coscienza, «prima» di ogni coscienza c'è solo ed esclusivamente questa unità indissolubile, colta mediante l'autointuizione, o intuizione intellettuale[44], afferrata – si potrebbe dire, ri-

sforzi compiuti da Fichte per superare quell'impostazione 'logicistica' che da più parti gli era stata rimproverata per aver egli fatto iniziare la *Dottrina della scienza* con la posizione dei tre princìpi. La mia impressione – che spero risulti motivata dalle pagine che seguono – è che questa idea di un io intero indivisibile, questa circolarità di soggettivo e oggettivo, rappresenti il punto di forza del suo pensiero almeno per quanto riguarda l'ultimo decennio del secolo e forse in parte anche oltre. Dall'altro lato, è proprio in questa nozione che l'autore individua quel punto di articolazione di cui si è detto fra dottrina della scienza e dottrina etica; il che giustifica l'attenzione particolare che deve esserle prestata in una indagine specificamente dedicata a disegnare contorni e contenuti di questa disciplina.

[42] *SW*, IV, 42 (*GA*, I, 5, 56; trad. it., p. 40), ma cfr. l'intera Introduzione e in partic. *SW*, IV, 1-5 (*GA*, I, 5, 21-24; trad. it., pp. 3-7).

[43] «*L'intero meccanismo della coscienza poggia sui vari aspetti di questa scissione del soggettivo e dell'oggettivo, e sulla loro successiva riunificazione*» (*SW*, IV, 1; *GA*, I, 5, 21; trad. it., p. 3).

[44] Sulla quale si vedano, oltre ai titoli indicati qui sopra alla nota 1, STOLZENBERG, 1986 e A. PHILONENKO, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 91-106 (con forti notazioni critiche nei confronti della interpretazione offerta da TILLIETTE, in particolare in «ArPh», 1967). Cfr. *Zweite Einleitung*, *SW*, I, 466 (*GA*, I, 4, 219). All'«atto dell'evidenza» e al «vedere» è dedicato il saggio di IVALDO (a), 1990, che trae spunto dalla pubblicazione in traduzione italiana dell'epistolario J.G. FICHTE-F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici* (ed. MOISO, 1986). Sul dibattito instauratosi fra i due filosofi in riferimento alla interpretazione e al ruolo dell'intuizione intellettuale e, più in generale, sulla presenza di questa nel pensiero di Fichte e di Schelling si veda, oltre alla lucida introduzione del

correndo al linguaggio dell'esordio della *Darstellung* – con un sol sguardo, in un colpo d'occhio. Alla coscienza, al pensiero, alla riflessione, al procedere discorsivo insomma, è invece negata la possibilità di incontrare questa «totalità»; essa appare costantemente nella sua forma scissa e il pensiero non può che iniziare da questo punto, ora prendendo le mosse dall'io soggettivo per giungere a conoscere l'io oggettivo, ora prendendo le mosse dall'io oggettivo per compiere il cammino inverso. Il massimo che il pensiero può fare, in questa sua continua tensione verso l'unificazione, tensione che resta ogni volta insoddisfatta, è di tenere presente questa perenne interrelazione e reciprocità fra pensiero e pensato e perciò mantenere fermo come punto di riferimento costante del proprio procedere il concetto di «determinazione reciproca».

Alla contrapposizione originaria di io soggettivo e io oggettivo – quella stessa che ci impedisce di cogliere l'unità dell'io in quanto intero (un'unità anch'essa originaria, ma per l'intuizione) – si deve peraltro il raggiungimento di parecchi risultati significativi; tra l'altro, anche la possibilità di distinguere, da un diverso punto di partenza, tra «filosofia teoretica» e «filosofia pratica», laddove la distinzione è esclusivamente basata sulla prospettiva nella quale l'io decide di collocarsi per osservare se stesso, nel reciproco rapporto fra le sue parti. Per altro verso, il fatto che principalmente si tratti di un problema di prospettiva costituisce una ulteriore conferma di come la distinzione tra filosofia pratica e filosofia teoretica sia essa pure tutta interna alla 'filosofia', sì che il punto di vista nel quale il filosofo si colloca non può esimerlo dal tenere costantemente conto del punto di vista reciprocamente opposto. Se l'etica è anch'essa, a pieno titolo, una 'scienza', per quanto particolare, e se è a l s u o i n t e r n o che si verifica il molteplice gioco tra io soggettivo e io oggettivo, così è sempre a l s u o i n t e r n o che viene di continuo

curatore dell'edizione citata da ultimo, LAUTH, 1975 nonché PAREYSON, 1976 (alcuni accenni anche in PAREYSON, 1971); SEMERARI, 1971 e TILLIETTE, 1970.

ribadita sì la necessità della loro scissione, perché questo richiedono le leggi del pensiero riflettente, ma anche la loro natura di parti essenzialmente costitutive di una unità, anzi, il loro essere niente altro che punti di vista contrari e uguali di una medesima totalità.

Ma torniamo alla originaria contrapposizione di io soggettivo e io oggettivo per esaminare alcune delle molte conseguenze che da essa derivano. La prima, che è insieme la principale al fine di guadagnare la comprensione di quel «principio dell'etica» di cui si è alla ricerca, è costituita dal concetto di «volere», 'primo motore' dell'etica fichtiana. Esso non è altro che quello «oggettivo originario», quell'io pensato, quel «me» trovato dall'io pensante nell'atto di svolgere, diciamo così, la parte iniziale del proprio compito che consiste nel «pensare se stessi, solo come se stessi, separati cioè da tutto ciò che non siamo noi stessi». L'io oggettivo, il volere, si configura allora come un essere meramente per sé, «un *reale* agire su se stesso», un «*reale auto-determinarsi mediante se stesso*». Questo volere è in me, io l'ho posto in me come assoluto. È proprio da questa posizione assoluta, da questo porre il volere come *primum* autodeterminantesi, non determinato da niente che non sia se stesso, che Fichte fa discendere la propria opzione per la «ragion pratica», la propria «scelta», la propria «decisione» a ritenere il volere una «verità», a profferire nei suoi confronti una dichiarazione di «fede».

Prendiamo pure atto di questo, ma, in nome di quella reciprocità di cui si è già detto, non si può non rivolgere al filosofo una obiezione, ch'egli peraltro aveva perfettamente presente e alla quale aveva già ampiamente risposto. La si potrebbe formulare in questi termini: l'opzione per il volere, per l'attività spontanea e per l'autonomia dell'io è certamente il frutto di una 'decisione', ma essa è, insieme, un inevitabile correlato di quella impostazione metodologica generale che presiede alla sua intera filosofia. Il filosofo trascendentale, che ha fatto tesoro dell'esperienza del criticismo, ha già preso, senza tentennamenti, almeno due 'decisioni': di andare alla ricerca di come ci si debba «necessa-

riamente pensare» (e non di come effettivamente siamo o si debba essere) e di ritenere come rapporto realmente originario (anche se questo attributo rischia di perdere mordente, per il suo troppo frequente ricorrere) quel rapporto fra essere e pensare in base al quale dal pensare deriva l'essere[45]. E il pensiero è attività dell'intelligenza, agilità della medesima, attività spontanea, libertà.

La 'connessione reciproca' che invocavamo è Fichte stesso a offrircela, nel momento in cui egli si richiama, proprio a proposito della decisione per il volere, a quel luogo della *Erste Einleitung* nel quale si dichiara che la scelta della filosofia dipende anche da colui che opera questa scelta, dal suo 'carattere', dalla sua 'natura'[46]. È, insomma, una scelta più vasta quella che viene operata, ed essa condiziona l'ambito del pensare e quello dell'agire (intellettuale), laddove tra di essi si può distinguere solo perché così esige l'analisi.

Come si sa, l'io non è solo io oggettivo ma è io intero; esso è qualcosa perché si è posto come tale. L'io deve perciò avere cognizione (coscienza, consapevolezza) non solo del suo essere un assoluto volere, una «tendenza all'attività spontanea in virtù dell'attività spontanea», ma anche di se medesimo in quanto cosciente di questo proprio essere originario. Nel momento in cui l'io intuisce se stesso, all'io intuente, all'intelligenza, accade qualcosa di diverso da quello che le accade di norma, quando essa volge la propria intuizione ad un oggetto esterno: da mera «spettatrice», che passivamente «apprende» l'oggetto intuìto, essa diviene «assoluta e reale forza del concetto», in seguito al coincidere, qui, di io intuente e io intuìto. Anche quest'ultimo, dunque, si è per così dire trasformato (prima esisteva in modo assoluto, indipendentemente da ogni intuizione) ed è

[45] Mi pare che il contributo di STORHEIM, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 411-424, offra una base di appoggio a quanto si va dicendo, in particolare per la tesi lì esposta della presenza, in Fichte, di una morale «strutturata».

[46] In proposito si veda anche PAREYSON, 1964, pp. 30-60.

divenuto consapevole di sé come di un essere intelligente la cui essenza è una tendenza all'assoluta attività.

Senza insistere su quanto è stato già esposto nei suoi connotati essenziali, osserviamo che è proprio dal procedimento che stiamo adesso illustrando che scaturiscono quegli attributi che fanno del volere una sorta di stella polare nella riflessione fichtiana di questo periodo. In primo luogo la «libertà» che caratterizza questa tendenza all'assoluta attività: essendo quest'ultima un'essenza dell'intelligenza – essendo essa caduta, come Fichte dice, sotto il dominio del concetto – risiedendo, perciò, la sua causa in un pensare (e il pensare era già stato descritto come una «agilità» dell'intelligenza) essa non può che essere libera, soggetto di autodeterminazione e, di conseguenza, autonoma.

Questo passaggio dall'uno all'altro dei due attributi dell'io, dalla libertà come «facoltà di una causalità mediante il puro concetto», ancora assolutamente indeterminata, alla autonomia dell'io (nel qual termine è già contenuta una determinatezza, la determinatezza della legge) necessita di qualche ulteriore chiarimento, che ha come propria base, di nuovo, la distinzione fra io soggettivo e io oggettivo e che trova un ausilio supplementare nel concetto di «determinazione reciproca». Sullo sfondo della suddetta distinzione sta, lo si ripete, l'io intero, al quale deve venir conferito l'attributo dell'autonomia, e a proposito del quale non bisogna dimenticare ch'esso è mosso, di più, è spinto da un impulso a compiere determinati atti e che è proprio questo impulso a costituire la «causa» della tendenza all'assoluta attività di cui si è già parlato. Non potendo cogliere l'io intero come un unico concetto, e volgendosi dapprima all'io soggettivo, all'io pensante, all'io in quanto intelligenza, non potremmo che trovare assolutezza, incondizionatezza, indeterminatezza, mentre, viceversa, nell'io oggettivo ha sede un pensiero necessario, che segue una legge. Grazie alla determinazione reciproca fra le due parti che non riuscivamo a pensare unificate, abbiamo potuto approssimarci a quell'idea – che peraltro l'autointuizione ci aveva sin dall'inizio suggerito in modo del tutto immediato – dell'auto-

nomia come connotato essenziale dell'essere razionale finito, il quale non può agire se non con libertà (essendosi cioè determinato a quell'azione solo in base al suo proprio volere), laddove i contenuti di questa sua azione vengono forniti da una legge o da un insieme di leggi che provengono, di nuovo, solo e soltanto dal suo proprio io[47].

4. *La 'realtà' dell'azione morale*

Attraverso questo procedimento deduttivo, è stata raggiunta la consapevolezza del principio dell'etica, la più sicura certezza cioè che l'essere razionale finito è un essere intelligente, attivo nel suo autodeterminarsi come entità autonoma, ovvero liberamente sottomessa a quella legislazione del «dovere» che la sua stessa intelligenza/libertà ha codificato. Ma sapere che l'essere intelligente è spinto da un impulso a compiere il dovere è ancora poca cosa, finché non si sono conosciuti i 'contenuti' di questo dovere. Ciò implica la necessità di cimentarsi in una nuova serie di deduzioni atte a dimostrare la «realtà» del principio dell'etica e la possibilità effettiva, ch'esso ha, di esplicare la propria azione nel mondo esterno. E, trattandosi di realizzare non un essere ma un dovere, un dover essere, un'Idea, come Fichte anche dice, questa meta diviene, per l'essere razionale finito, un alcunché di in sé irraggiungibile; ciò che conta, per l'essere contrassegnato dalla finitezza, è l'effettivo tendere verso questa meta infinita: ancora una volta c'è incommensurabilità fra pensiero ed essere; l'essere della finitezza umana non riesce ad occupare tutti gli spazi che la sua ragione può invece assolutamente abbracciare.

Il dichiarare che il principio dell'etica può e deve farsi reale, agire concretamente, ha come proprio ineliminabile presupposto che l'oggetto che deve venire prodotto (come risultato di un'azione reale compiuta dall'io sulla base di un concetto di scopo che esso ha autonomamente elaborato a

[47] «L'uomo *può* ciò che egli *deve*; e se dice 'io non posso', segno è che non *vuole*» (*Beitrag*, *SW*, VI, 73; *GA*, I, 1, 230; trad. it., p. 81).

se stesso) possa venire in primo luogo pensato. Dal momento che si è appena fatto ricorso al concetto di commensurabilità, aggiungiamo che è proprio questa ad essere richiesta, ancora una volta, qui: è una sola intelligenza quella che presiede all'azione dell'essere libero e che, nel contempo, pensa l'oggetto sul quale questa azione si esplica. Laddove questa commensurabilità non può instaurarsi, laddove cioè non è possibile la libera azione dell'intelligenza perché essa non può fare agire la propria causalità – e ciò si verifica in presenza di oggetti «necessari» del mondo esterno, di oggetti che non possono e s s e r e diversamente, e quindi non possono essere né pensati né voluti diversamente – non si potrà neppure avere nessuna azione reale. Da ciò derivano due importanti conseguenze per l'etica fichtiana: da una parte, la reciprocità fra libera azione dell'io e quell'ampia zona del mondo esterno che coincide con il regno dell'accidentale e, dall'altra, la possibilità di spiegare almeno una parte del mondo esterno, del non-io – quella parte che coincide con la sfera dei nostri doveri – mediante il predicato della libertà: lo stesso predicato che costituisce la connotazione primaria dell'io. Su questi esiti sarà necessario tornare, non senza però aver indugiato ancora su taluni 'presupposti'.

L'intuizione ci rende edotti di un volere in noi, della presenza in noi di un concetto di scopo, ed insieme anche della realtà dell'oggetto voluto – noi intuiamo che il nostro volere è rivolto ad un qualche cosa di determinato –; ma la deduzione deve ancora mostrare al pensiero la «realtà» della nostra azione. Delle precondizioni, per dir così, che rendono possibile un tale pensiero, la illustrazione della «condizione interna», come Fichte la definisce, non offre novità particolarmente significative, al punto in cui siamo ormai giunti con la nostra esposizione: la rappresentazione, i d e a l e , di un libero volere diventa consapevolezza di un volere r e a l e , alla quale seguirà la percezione di un a g i r e reale; agire reso possibile dal fatto che l'io è divenuto cosciente della propria capacità di operare realmente nel mondo ovvero, con linguaggio fichtiano, di possedere una causalità reale fuori di sé.

Più significativa – perché ci introduce in un ambito la cui trattazione non si era resa fin qui esplicitamente necessaria – è quella che Fichte definisce la «condizione esterna» e che costituisce, per dir così, il materiale del nostro agire, ciò su cui si esercita la nostra libertà, di fatto o anche solo potenzialmente. Esso non è ancora, necessariamente, «un oggetto determinato, ma solo la mera forma dell'oggettività, di una materia in generale cui si dirige l'agire», la libertà, sia pure virtuale[48]. Come ogni «oggettivo», come quel «me trovato» dall'io pensante, dall'io soggettivo, anche questo *Objectives* è contrassegnato dal carattere della passività («esso è ... qualcosa di presente fuori di me senza il mio concorso»); ma l'analogia si arresta qui, giacché tale oggettivo «non è l'io stesso e non può essere attribuito all'io», per quanto non sia «neppure un nulla»; «esso è Non-io»[49].

Sempre in tema di analogie, ce ne è un'altra che varrebbe forse la pena di sottolineare: allo stesso modo in cui, come vedremo e come è noto, nella fichtiana dottrina della interpersonalità la presenza dell'«altro» (di almeno un altro essere razionale finito vicino a quel primo che è il soggetto dell'analisi) trae il proprio significato maggiore[50] – per quanto non esclusivo – dal fatto che appunto in grazia di questa presenza esterna il primo si individua, riconoscendosi come essere razionale finito, così accade anche qui. Ove, proprio in grazia di questo presentarsi di un «oggettivo» in generale – che l'io 'trova' contrapposto a sé – l'io percepisce se stes-

[48] *SW*, IV, 77 (*GA*, I, 5, 84; trad. it., p. 72). Per la descrizione della libertà anche solo al livello di mera potenzialità (Fichte parla di un *Vermögen der Freiheit*, che era stato reso nella cit. traduzione di Cantoni con l'espressione, non del tutto perspicua, di «potere di libertà»), cfr. *SW*, IV, 76 ss. (*GA*, I, 5, 84 ss.; trad. it., pp. 72 ss.).

[49] *SW*, IV, 82 (*GA*, I, 5, 87; trad. it., p. 76). Per una messa a punto sull'argomento, con notazioni fortemente critiche nei confronti di alcune interpretazioni della cosiddetta scuola di Monaco, si veda CESA, *Contraddizione e non-io: Problemi fichtiani*, in CESA, 1992, pp. 121-148.

[50] In proposito si veda CESA, *In tema di intersoggettività*, in CESA, 1992, prima parte, pp. 189-207 (per la tesi di fondo, v. p. 196 e, nella presente ricerca, Parte prima, cap. II, nota 47).

so come io[51]. Questa «materia originariamente data» – che per adesso non è che una sorta di *plafond* indistinto, regno dell'identità quale condizione indispensabile perché il pensiero possa pensare gli opposti, cioè esercitare quella libertà di scelta che contraddistingue il «potere di libertà» – assurge già così al rango di ineliminabile «mezzo» (*Mittel*) per pensare il potere d'agire[52]. Poi quest'ultimo si trasformerà in azione reale, modificando la materia, ed ogni modificazione della materia testimonierà di una modificazione intervenuta nell'io pensante; ma con la sua sola presenza la materia, che esiste «senza il concorso» dell'io e che non può adesso venir né creata né distrutta, ha svolto l'essenziale ruolo di limitare, e dunque 'individuare', la libertà dell'agire.

È evidente che anche in questa nuova fase vissuta dal principio di individuazione il concetto di reciprocità assolve alla sua funzione di sempre: la materia 'individua' la libertà dell'agire proprio perché c'è un agire che liberamente agisce. Essa 'limita' l'agire dell'io proprio perché l'io tende, con il suo stesso agire, ad «allargare» i confini che la datità della materia gli impone; essa 'reagisce' all'azione dell'io che l'ha 'trovata' così come si trova un ostacolo. Nelle pagine che Fichte dedica all'analisi teorica dell'«oggettivo», il punto di vista trascendentale e, più ancora, la praticità della ragione emerge con la più grande chiarezza:

[51] Si noti che già nella *Bestimmung des Gelehrten* avevamo assistito al passaggio dal non-io = io oggettivo al non-io = mondo esterno, mondo delle cose e degli esseri animati, tra i quali, in particolare, gli esseri razionali finiti. Come ha posto in evidenza R. Lauth, è appunto in questo scritto che affondano le prime radici del problema della «interpersonalità»; problema la cui soluzione impegnerà a fondo Fichte negli anni successivi, ma che è presente assai presto, almeno nella sua formulazione generale (cfr. anche *Grundlage*, *SW*, I, 189; *GA*, I, 2, 337: «Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du»).

[52] «... sono state fatte due affermazioni; da una parte che un oggetto, che debba trovarsi *fuori* della libera intelligenza, venga pensato; dall'altra, che il libero agire venga *riferito* ad esso, e in modo tale che non sia l'agire che debba essere determinato dall'oggetto, ma, al contrario, l'oggetto dall'agire» (*SW*, IV, 79; *GA*, I, 5, 85; trad. it., pp. 73 s.).

«Tutto ha il suo punto di partenza nell'agire e nell'agire dell'Io. L'Io è il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni atto, di ogni evento»[53].

Ma subito dopo aver stabilito questo punto fermo, è l'«altra» prospettiva a venire guadagnata: quella che guarda, appunto, alla 'vita' e che non perde il contatto con il regno del sensibile. Anzi, per essere più precisi, più che intervenire l'una di seguito all'altra, le due prospettive, ancora una volta, convivono.

Già eravamo stati avvertiti che «noi ... non cominciamo la nostra vita con la speculazione ma la cominciamo con la vita stessa»[54]. E ciò – oltre a costituire una costante dell'orizzonte fichtiano – ha valore anche dal punto di vista conoscitivo, se il primo corollario del teorema deputato a dimostrare la «causalità reale dell'essere razionale» suona come segue:

«... l'intuizione intellettuale, dalla quale siamo partiti, non è possibile senza una intuizione sensibile, e quest'ultima non è possibile senza un sentimento; e ci si fraintenderebbe del tutto, e si rovescerebbero addirittura il senso e l'intenzione principale del nostro sistema, se ci si attribuisse l'affermazione opposta. Ma altrettanto poco è possibile l'ultima [intuizione] senza la prima. Non posso essere per me senza essere qualche cosa, e questo lo sono solo nel mondo sensibile; ma altrettanto poco posso essere per me senza essere Io, e questo [Io] lo sono solo nel mondo intelligibile, che si schiude davanti ai miei occhi con l'intuizione intellettuale»[55].

[53] *SW*, IV, 93 (*GA*, I, 5, 95; trad. it., p. 85). E sulla identificazione di «io» e «agire» l'autore aveva a lungo insistito nella *Zweite Einleitung*: «Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beide ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anders gedacht, und kann nicht anderes gedacht werden, als das angezeigte» (*SW*, I, 460; *GA*, I, 4, 214).

[54] *SW*, IV, 78 (*GA*, I, 5, 85; trad. it., p. 73); cfr. *supra*, Parte introduttiva, cap. II, nota 42. Ed inoltre: «L'uomo non ha niente affatto di più che l'esperienza, e a tutto ciò cui egli perviene vi perviene solo attraverso l'esperienza, attraverso la vita» (*Sonnenklarer Bericht*, *SW*, II, 333; *GA*, I, 7, 194).

[55] *SW*, IV, 91 (*GA*, I, 5, 94; trad. it., p. 84). E anche, tratto sempre dalla

Se poi dal piano della conoscenza si passa a quello della realtà – dove vicino al p e n s i e r o dell'azione reale 'vive' l'a z i o n e medesima, nella sua operatività – allora l'interazione fra mondo intelligibile e mondo sensibile si fa più complessa e l'assoluta priorità di cui gode la volontà in quanto pensiero della libertà sempre di più deve fare i conti con quella «oggettività» che certo non la plasma (perché anzi è quest'ultima a venire da essa plasmata) ma comunque la condiziona.

Per rendersi conto della forte incidenza esercitata dall'oggettività, dalla materia, o come ancora la si voglia definire, basti pensare a quella che ne è probabilmente l'esemplificazione più significativa, nell'intera *Sittenlehre*, e cioè all'altra «tendenza» connaturata all'essere umano, all'«impulso naturale», che agisce in quello stesso essere razionale finito la cui natura «morale o etica» è contrassegnata dall'impulso a compiere il dovere e la cui azione nel mondo reale è ispirata dal principio dell'etica. Per adesso si può solo dire che entrambe (e non queste soltanto) sono caratteristiche distintive della 'natura umana' ed è bene non aggiungere altre specificazioni circa i modi del loro reciproco atteggiarsi; a questo problema viene dedicata una parte cospicua, e di rilievo dal punto di vista concettuale, della *Sittenlehre*, sì che la sua trattazione ha bisogno di venire introdotta in modo adeguato.

Quella che però fin d'ora deve essere messa bene in luce è la d i r e z i o n e di fondo nella quale l'etica fichtiana si muove; ed essa consiste in un sostanziale rispetto per la datità materiale dell'essere razionale finito, per i condizionamenti che provengono da questa finitezza. Ad essi ci si potrà in buona misura opporre, essi potranno venir contrastati, educati, incanalati verso altre direzioni, ma mai totalmente soppressi. Qui è in gioco, da una parte, la persisten-

Zweite Einleitung: «Was meinem Handeln entgegensteht, – etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin endlich – ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt» (*SW*, I, 467; *GA*, I, 4, 220).

za della materialità e, dall'altra, la libertà umana: come avremo occasione di mostrare, l'uomo è ciò che egli stesso si fa – sia in positivo che in negativo – e non è lecito intervenire sulla sua volontà, sia pure per volerlo migliorare o addirittura salvare.

La questione, infine, dei modi dell'interazione fra mondo intelligibile e mondo sensibile viene a complicarsi anche da un'altra prospettiva, quando cioè ci apprestiamo ad individuare i differenti contenuti che la «mera forma dell'oggettività» assume nelle diverse situazioni. Detto in altri termini, l'io incontra, sulla sua strada, una serie di «oggetti», con ciascuno dei quali esso entra in relazione, e il tipo di relazione muta con il mutare dell'«oggetto» a contatto o a cospetto del quale l'io agisce. Un contenuto della «mera forma dell'oggettività» è, ad esempio, il corpo fisico dell'uomo; un altro contenuto è la totalità del mondo esterno a lui, oppure quella parte del mondo esterno sul quale egli può agire direttamente (la sfera dei suoi doveri); infine, se considerato in senso lato, in questa serie può venir incluso addirittura l'intero universo dei rapporti tra gli esseri razionali finiti. Il primo di questi «oggetti» – il corpo fisico – ci impegnerà tra breve, quale immediato veicolo materiale dell'esplicarsi della causalità dell'io nel mondo esterno. Ma, ancora una volta, prima che l'io sia giunto ad ottenere consapevolezza di esso, occorre mettere in chiaro la componente interiore che contraddistingue la natura dell'essere razionale finito («ihren inneren Charakter», come Fichte dice). Essa costituisce una delle ragioni di fondo che spiegano l'espressione «l'uomo è ciò che egli stesso si fa».

In essa è in primo luogo contenuta quella commensurabilità fra pensare e volere cui abbiamo già avuto occasione di accennare: non mi posso proporre nulla ch'io non possa aver concepito; a sua volta, ciò determina una commensurabilità fra scopo e volere: per il fatto stesso che lo scopo è stato da me concepito, mi è possibile tendere alla sua realizzazione. In via di ipotesi, non dovrei trovare altri ostacoli, sulla strada della realizzazione del mio scopo, che quelli che insorgono per il fatto stesso che lo scopo prefisso non è realizzabile «immediatamente», mediante il solo

volere. Questi ostacoli – ch'io dovrei comunque essere in grado di superare – si trasformano per me in altrettanti scopi intermedi che in tempi successivi mi propongo, al fine di raggiungere questo fine ultimo cui non ero riuscito a pervenire in modo immediato[56]. È il problema del tempo, della durata, quello che viene qui introdotto e che, posto in connessione sistematica con la molteplicità quale elemento caratterizzante in modo peculiare il mondo esterno all'io, l'intero cosmo degli ostacoli, ha la funzione di ponte di passaggio verso la questione che definitivamente ci interessa: quella, diciamo per ora in termini generali, atta a delineare con contorni un po' più nitidi l'universo del non-io. Ho fatto ricorso a quest'ultima espressione, non propriamente fichtiana, perché essa è forse consona a fare trasparire la pluralità di significati che al non-io vanno attribuiti: esso è «materia», ma oltre che materia è «natura» – ove quest'ultimo termine sta ad indicare, a fianco della componente della materialità, anche quella sfera del sensibile-istintuale che contraddistingue la natura, nel senso di «carattere», dell'uomo e che ha il proprio opposto nella parte razionale di quest'ultimo[57].

[56] «In realtà – dichiara l'autore – possiamo tutto quello che *possiamo volere*: solo che, il più delle volte, non lo possiamo fare d'un tratto, ma solo in un certo ordine»; per poi aggiungere: «E quello che la nostra epoca non può fare perché non ha ancora scoperto i mezzi adatti, chi dice che non lo possa compiere *l'uomo*? Voglio sperare che un'epoca, come la nostra, non si eriga a modello dell'umanità» (*SW*, IV, 94 s.; *GA*, I, 5, 97; trad. it., p. 87); si ricordino, infine, le parole pronunciate con piglio ancora più combattivo nel *Beitrag*: «Ma voi vi ostinate a ripetere che i nostri princìpi filosofici non si possono mai adattare alla vita; che le nostre teorie sono certamente inconfutabili, ma *non sono applicabili*. Ebbene, allora vuol dire che giudicate così perché giudicate sempre sotto la condizione '*se tutto deve rimanere così com'è adesso*'; altrimenti la vostra affermazione sarebbe troppo disinvolta. Ma chi ha detto che tutto deve rimanere così ... Ma voi *volete* che tutto rimanga graziosamente all'antica; di qui la vostra resistenza, di qui il vostro strepitare sulla inapplicabilità dei nostri princìpi. Ora siate almeno sinceri e non dite più: 'noi non *possiamo* mettere in pratica i vostri princìpi', ma dite apertamente quello che pensate: 'noi non *vogliamo* metterli in pratica'» (*SW*, VI, 71; *GA*, I, 1, 228; trad. it., p. 78).

[57] Come viene ben chiarito nel *Beitrag*: «In opposizione all'io puro, ap-

Ciò che emerge qui è la molteplicità come l'aspetto che caratterizza il non-io – del quale anche per questa via viene messa in luce l'opposizione con l'io (il luogo dell'identità). Ogni pensiero avviene nel tempo e così pure ogni agire – che è tale in quanto frutto, per dir così, del pensare. Ma mentre l' a g i r e è una «assoluta pura identità», il p e n s a r e tale attività medesima equivale a percepire un r e a l e ; perciò quella molteplicità che percepiamo allorché percepiamo la nostra causalità, la nostra attività – e tale percezione ha luogo nel tempo, in una serie discreta di momenti che si succedono indefinitamente l'un l'altro – non può che essere molteplice del mondo esterno, del mondo della realtà, dell'ostacolo (e in quanto tale esso stesso è limite al nostro agire). L'agire umano – che è un agire nel tempo – opera dunque su un «molteplice di elementi esterni uno all'altro» costituenti il mondo della nostra esperienza, ove tale molteplicità empirica è fatta di una successione di momenti discreti attraverso i quali la stessa libertà deve necessariamente passare:

«La resistenza non è il mio agire, ma il suo contrario; io non la produco, e non produco quindi la minima parte di ciò che in essa le appartiene. Ciò che io produco è la mia attività, e in essa non vi è nessun molteplice e nessuna successione temporale, ma pura unità. Io voglio lo scopo e niente altro che lo scopo; i mezzi acconci li voglio solo in quanto lo scopo non può venir raggiunto senza di essi; questo rapporto, quindi, è esso stesso una limitazione del mio agire causale»[58].

Il corpo fisico dell'uomo non è altro che una prima compatta serie di punti che fissano i momenti successivi della causalità o attività dell'io – causalità che, si è visto, si esplica nel tempo e che l'io si rappresenta nel tempo. A partire da un primissimo punto iniziale nel quale l'io comincia ad

partiene alla sensibilità tutto ciò che non è questo io puro, quindi tutte le nostre facoltà corporee e spirituali le quali (ed in quanto) possono venir determinate da qualcosa di esterno a noi: tutto ciò che è suscettibile di essere educato, di essere esercitato e rafforzato vi appartiene» (*SW*, VI, 88; *GA*, I, 1, 242; trad. it., pp. 97 s.).

[58] *SW*, IV, 98 (*GA*, I, 5, 99; trad. it., pp. 89 s.).

agire – o, per esprimersi in termini fichtiani, «nel quale l'Io esce dalla sua originaria limitatezza e ha sùbito e immediatamente causalità»[59] – tanto la più piccola azione singola quanto l'infinita serie di azioni che l'uomo compie lungo il cammino della propria esistenza sono il risultato di una sorta di linea continua che collega l'un l'altro i diversi punti – che a loro volta altro non sono se non la rappresentazione di quella complessa trama di resistenze e ostacoli che, ergendosi di contro all'attività potenzialmente infinita dell'io, delimitandola la individuano. Occorre aggiungere qualche altra osservazione: innanzitutto il fatto, ovvio, che la causalità dell'io ha il suo luogo più prossimo di manifestazione nel corpo fisico; inoltre, quel 'primo punto' assolutamente iniziale è un unico punto solo se considerato, per così dire, in una approssimazione per difetto, ma nella realtà anch'esso è a sua volta costituito da più punti. Poi, l'importante circostanza della concatenazione che lega tra loro gli infiniti punti entro le singole serie: il corpo fisico è per Fichte un corpo «articolato», ma questa sorta di organizzazione interna fa parte di un ben più vasto ambito: è l'intera natura ad essere, in sé, organica[60]. Infine, l'ancor più importante circostanza della concatenazione tra le diverse serie fra loro, collegate – si badi bene – non per mezzo di un solo punto ma da «parecchi altri punti»: è in questo luogo preciso che si situa la possibilità della libertà; l'io «può diventare causa in vario modo[61]; e se ... si potesse agire solo ad *un* modo, ... non si agirebbe liberamente»[62].

[59] *Ibidem*.

[60] Dovrebbe aprirsi a questo punto della ricerca un ampio capitolo circa il rapporto intercorrente, in Fichte, tra 'organicismo' e 'meccanicismo' della natura (una messa a fuoco sintetica della questione in FICHTE, *Wesen der Thiere*; ma fin dai primi scritti, per es. nelle *Eigne Meditationen* questa problematica è fortemente presente: cfr. MOISO, 1979 che delle *Eigne Meditationen* fornisce un vero e proprio commentario; per il concetto di «organismo», cfr. SCHRADER, 1972); quanto meno sulla nozione di «natura organica» sarà comunque necessario tornare, il che sarà fatto più avanti, per non spezzare il filo del discorso (cfr. Parte seconda, cap. I, pp. 269 ss.).

[61] Spaziato mio.

[62] *SW*, IV, 99 (*GA*, I, 5, 100; trad. it., p. 90). Di conseguenza: «Tutto il

Nell'offrirsi all'individuo di una gamma di possibilità risiede la garanzia di una libertà autentica; nel contempo, è garanzia di libertà il fatto che questa gamma di possibilità si offra anche se noi viviamo in un mondo comunque «prestabilito»[63]. Come vedremo, l'io è immerso in una 'oggettività' (che è in primo luogo l'oggettività dell'io stesso in quanto esso è, anche, oggettivo) dalla quale non si può emancipare e ciononostante l'autodeterminazione – la sua parte soggettiva – è in grado di ricollocarlo interamente nella sfera della libertà. Nella filigrana di quanto appena detto si può vedere trasparire un ben più complesso problema: l'insistere sulla molteplicità dei punti iniziali – che equivale al tentativo di rispondere al maggior quesito: da dove inizia la libertà? – ovvero l'interrogarsi su quell'abisso di nulla che deve ergersi alle spalle della libertà se essa deve essere libertà, è il problema che ha di continuo travagliato Fichte, il quale ha tentato di offrire ad esso più volte risposta e ha individuato proprio nella sua soluzione il punto di congiunzione fra la parte pratica e la parte teoretica della filosofia.

5. *Libertà e necessità dell'agire*

Poco sopra è stata messa in evidenza la pluralità degli ostacoli che si frappongono all'io teso a dare realtà concreta ad un concetto di scopo autonomamente elaborato; lo svolgersi di tale ragionamento ci ha condotto – dopo aver attraver-

nostro mondo, sia interiore che esteriore – in quanto il primo soltanto è realmente il mondo – è perciò *prestabilito* per noi per tutta l'eternità» (*SW*, IV, 101; *GA*, I, 5, 102; trad. it., p. 92).

[63] Analogamente in *Über die Moral* (*GA*, IV, 1, 35). Il tema della provvidenza, nel quale motivi religiosi si intrecciano con motivi di filosofia della storia, è un argomento molto presente nell'autore. Oltre che – come si è accennato – nella *Bestimmung des Gelehrten*, esso era stato oggetto di riflessione nel saggio *Über den Grund unseres Glaubens* e Fichte vi tornerà ripetutamente nell'ultimo periodo della sua produzione. Su quest'ultimo saggio di Fichte si veda PANNENBERG, 1990, tendente a metterne in luce alcune suggestioni spinoziane.

sato la nozione di tempo – ad individuare nella molteplicità uno degli attributi costitutivi del non-io. Il non-io può, tra l'altro, venir descritto come una «infinita superficie circolare», costituita da settori di varia estensione, uniti, come ormai è noto, l'uno all'altro da «parecchi punti» (problema della libertà); il «punto fisso centrale» attorno al quale viene descritta questa superficie infinita è l'individuo. Del quale sappiamo che è caratterizzato da una finitezza fisica e sappiamo pure che è dotato di una sua specifica «natura» – di un «carattere» che gli è proprio. Ma c'è un'altra caratteristica dell'essere razionale finito che non abbiamo ancora preso in esame; il che ci ha impedito di porci un quesito preliminare e di fondamentale importanza. Abbiamo chiaro il motivo del presentarsi all'io di quelli che son stati chiamati gli ostacoli intermedi e del loro trasformarsi in altrettanti scopi singoli, che attendono di venir perseguiti perché possa venir guadagnato quello scopo finale – che è come dire: perché possa venir superato quell'ostacolo che si frapponeva alla realizzazione del volere dell'io. Ma resta ancora da chiedersi p e r c h é il volere, spesso, non sia realizzabile in modo i m m e d i a t o – perché quel primo ostacolo non lo si riesca ad oltrepassare subito.

La risposta di Fichte è quella di una sorta di «limitazione originaria»[64], che è in parte riconducibile a quell'aspetto di finitezza fisica di cui si è ora parlato, ma che in realtà coinvolge l'essere intero dell'uomo. Se ci atteniamo rigidamente al testo fichtiano, troviamo in primo piano il termine «natura»; ma, se si guarda alla sostanza della questione, scopriamo che le cose sono un po' più complicate. L'autore dichiara infatti che la limitazione proviene da una legge naturale (*Naturgesetz*), ma a proposito di quest'ultima precisa che essa è immanente alla «sua propria [cioè dell'essere razionale] natura [finita]». Questo «sua» è dunque attributo dell'io i n t e r o , e non di una sua parte – o meglio dell'io considerato da un qualche punto di vista parziale.

È chiaro che, mantenendosi nella prospettiva trascendenta-

[64] *SW*, IV, 100 s. (*GA*, I, 5, 101; trad. it., pp. 91 s.).

le, quella limitatezza non può provenire da alcunché di esterno, ma deve essere una limitatezza p r o p r i a d e l l' i o. È l'io che limita se stesso; ma questa volta non può farlo in nome della propria «spontaneità» e «libertà» (e neppure, si può aggiungere, in conseguenza di una sollecitazione esterna). Lo fa in seguito ad una legge immanente al suo proprio essere («zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen W e s e n s »[65]). Questa limitatezza (*Beschränktheit*) originaria – derivante dalla particolare *Einrichtung* (modo d'essere, si potrebbe tradurre, o addirittura modo d'esser fatto) che contraddistingue il *Vernunftwesen* – «non la si può spiegare ulteriormente», chiarisce Fichte con un aggiunta importante, «per il fatto che essa deve costituire la nostra limitazione [*Begrenzung*] originaria, al di là della quale non possiamo andare col nostro *agire* e nemmeno col nostro *conoscere*». Anche la razionalità umana incontra, dunque, un suo ostacolo, questa volta insuperabile; ed è significativo che anche in questo scritto il filosofo giunga a sfiorare quella soglia oltre la quale si entra nel regno dell'incompreso.

Che cosa ha, allora, da spartire una simile legge con la «natura»? Molto probabilmente la risposta va trovata nel grado di cogenza ch'essa esercita: la limitazione che connota l'essere razionale finito sin dalla sua prima origine è assolutamente necessaria; la sua necessità è tale quale quella che caratterizza le leggi di natura. È adesso più chiaro il motivo per cui Fichte parla di un «mondo prestabilito» per noi; è in primo luogo il nostro mondo interiore a soffrire di una limitatezza originaria. Sulla base della quale non potrà che restare limitato anche il nostro impulso verso l'agire (e qui è evidente che l'autore non debba aggiungere ulteriori specificazioni – non si tratta qui né dell'impulso alla moralità né dell'impulso alla soddisfazione di un bisogno naturale; si tratta dell'impulso in generale ad agire, come connotazione primaria di ogni essere umano in quanto tale, dell'impulso «originario», *Urtrieb*[66]). Soltanto entro questi limiti – i soli

[65] Spaziato mio.

[66] Che già nella *Grundlage* Fichte aveva identificato con il *Trieb* pratico.

conoscibili ed agibili, si potrebbe aggiungere – può aver corso la libertà, o meglio quella autodeterminazione di cui l'io è attore indiscusso. Ma entro questi limiti la sua capacità di libertà è illimitata, è assoluta.

Sono state così poste da Fichte – su un terreno più concreto rispetto a quanto non fosse fin qui avvenuto – le basi per stabilire il ruolo giocato nelle azioni umane, per un verso, dalla libertà e, per l'altro, dalla necessità. Gran parte della restante ricerca si cimenterà più approfonditamente su questo tema. Naturalmente il luogo più adatto sarà costituito da quel terzo ed ultimo libro che riguarda il momento applicativo della teoria, ma neppure qui questo tema può dirsi esaurito; nella stessa parte teoretica restano degli spazi vuoti che ancora attendono di essere riempiti da un'indagine specifica – la quale alla fine dovrà sfociare in una ulteriore definizione del rapporto esistente fra libertà e necessità nell'agire umano[67].

La questione che stiamo per affrontare non è delle più sem-

Esso era qui, come fa notare GURWITSCH, 1924, p. 92, un *Trieb* assoluto (ovvero un *Trieb* dell'io assoluto), ancora «vordisjunktiv». Nella *Sittenlehre* del 1798 viene ampiamente mostrato (*SW*, IV, 130; *GA*, I, 5, 125) come da questo u n i c o impulso scaturiscano i due impulsi reciprocamente contrapposti – quello naturale e quello puro. È su questa base che Gurwitsch mette in evidenza la difficoltà di distinguere fra impulso originario e impulso morale; ma occorre osservare, per quanto banale ciò sia, che se o r i g i n a r i a m e n t e l'impulso che spinge l'essere razionale finito ad agire è un intreccio delle due componenti, nel corso della sua vita l'uomo può privilegiare ora l'una ora l'altra e il suo agire morale (la somma di azioni derivanti dalla spinta dell'impulso morale) è – da questo punto di vista – soltanto un punto di equilibrio all'interno di una vasta gamma di possibilità. Si potrebbe dunque anche dire che impulso originario e impulso morale segnano rispettivamente la tappa iniziale e quella finale dell'autoeducazione (*Bildung*) dell'uomo alla moralità (e perciò sarebbe, in margine, da sottolineare la forte analogia che intercorre tra l'impulso originario e il *Bildungstrieb*, attivo sul terreno della fisicità). Sono infine da segnalare le pagine dedicate all'analisi dell'impulso morale da AMADIO, 1991, pp. 193-197.

[67] A questa tematica del rapporto tra libertà e necessità – che continuo a ritenere uno dei punti centrali, se non il centrale di tutta la filosofia di Fichte – è attribuito un forte rilievo nella lettura che di questo autore dà WIDMANN (a), 1982.

plici; alcuni suoi aspetti restano nebulosi e sorge il sospetto che la fatica che occorre compiere per coglierne più nitidamente i tratti non sia dovuta solo al virtuale aprirsi di direzioni interpretative diverse, ma anche allo stesso pensiero di Fichte che talora si involve tortuosamente su se stesso. In casi come quello che stiamo per esaminare, il pensiero fichtiano non può certo definirsi lineare. Il metodo seguito, di avvicinarsi per via di approssimazioni successive al nucleo concettuale che si vuol cogliere, in generale fa sì che il procedimento utile ad ottenere chiarezza su un concetto o su un problema venga ripreso più volte, magari in contesti diversi; la conseguenza è che talvolta non si capisce se il filosofo consideri già risolto un determinato problema, che riaffronta successivamente per delucidarne un altro aspetto o per aggiungervi qualche connotazione ulteriore, o se invece lo riprenda perché considera insufficiente il precedente livello di approssimazione e quindi non conclusiva la soluzione di cui è entrato in possesso.

Ciò accade, appunto, anche nell'analisi fichtiana del rapporto fra agire libero e agire necessario. Ripercorriamo brevemente il cammino compiuto da Fichte nel descrivere tale rapporto necessità/libertà. Il contesto teorico generale nel quale quest'ultimo si situa era stato, come si ricorderà, presentato nella parte dedicata alla «deduzione del principio dell'etica»: nella definizione di autonomia dell'io venivano sinteticamente riunite la tendenza – o impulso – all'assoluta e indeterminata attività e il pensiero necessario di tale autoattività. In questo «*modo necessario* di pensare la nostra libertà», nella inevitabilità – se si vuole ricorrere ad un altra espressione – che la libertà umana giunga ad affermarsi e a manifestarsi, il filosofo aveva individuato il f o n d a m e n t o dell'etica. Ma, ritenendo di non aver oltrepassato il livello della mera enunciazione formale, egli formulava la necessità di sostanziarla di contenuti, non senza aver prima colmato lo spazio che intercorre tra questi due estremi e che deve venire occupato dalla «deduzione», dalla dimostrazione «scientifica» del principio enunciato.

Quest'ultima risulta costruita mediante una catena di dedu-

zioni che si susseguono seguendo la direzione che dal generale conduce verso il particolare, in una serie progressiva di acquisizioni tese a restringere sempre più l'ambito della ricerca, fino a cogliere l'oggetto dell'indagine nella peculiarità dei suoi tratti distintivi. Una complicazione del procedimento è data, come si è visto, dal necessario e costante sussistere dei due contrapposti punti di vista della soggettività e dell'oggettività, ai quali occorre tenersi ben saldi affinché non si dissolva quella stella polare che è il concetto dell'egoità. Di conseguenza, alla deduzione di un oggetto in generale come metro indispensabile sul quale viene a misurarsi l'attività spontanea dell'io, ha fatto seguito la deduzione di una «causalità reale» dell'io – grazie alla quale l'io ci è apparso nella pienezza delle sue fondamentali caratteristiche, come io «*reale, attivo e senziente*»[68], nonché soggetto, anche, ad una fondamentale «limitatezza». Ma a questo punto ha luogo come una cesura; c'è ora necessità di un salto che permetta quel restringersi del campo d'indagine di cui si è parlato: quella «mera forma dell'oggettività», quella materia in generale su cui si misurava l'attività dell'io, e in primo luogo il pensiero di tale libertà, era stata dedotta, aggiunge ora Fichte, come se fosse una mera materia bruta. Si potrebbe dire di più, e cioè che a quel punto della deduzione al filosofo era stato necessario anche molto meno; gli era bastata la «mera forma» dell'oggettività in generale.

Ma adesso non si può non tenere conto di un aspetto u l t e r i o r e , che deve esserci e che con il suo solo dover esserci rimette in moto l'intero meccanismo della deduzione; si tratta della «forma determinata» che gli oggetti hanno e con la quale noi percepiamo gli oggetti ogni volta che li percepiamo. La difficoltà principale non è costituita, a dire di Fichte, dalla percezione di una forma «determinata» degli oggetti, bensì dal fatto che p r i m a ancora di agire è necessario riuscire a vedere con gli occhi della mente[69] quella

[68] «*Das reale, thätige und fühlende Ich*» (*SW*, IV, 99; *GA*, I, 5, 100).

[69] Veramente il testo fichtiano dice: *Einsicht*, che equivale a *intelligere*. È, questo, uno dei luoghi, per la verità non infrequenti, nei quali Fichte

forma determinata che a tali oggetto attribuiremo con il nostro stesso compiere l'azione. In realtà, il filosofo dimostrerà subito dopo come si riesca ad ottenere la possibilità di questa *Einsicht*, sì che la deduzione possa seguire senza intralci il proprio corso. Intanto, però, si apprende che qualcosa non ha funzionato – e occorre ammettere che non è chiarissimo in che cosa consista questo qualcosa che non ha funzionato.

Innanzitutto, occorre fare a margine una notazione che in sé non è di grande rilevanza ma che potrà tornarci utile nel prosieguo della ricerca: ciò che Fichte dichiara – ovvero che nella fase precedente era bastato sottolineare la necessaria presenza di una materia bruta, grezza, non ulteriormente elaborata dall'uomo – non corrisponde a quanto era effettivamente accaduto: era un concetto in generale di materia come un alcunché di contrapposto alla soggettività dell'io ciò che era stato sufficiente mettere in luce. E non si può certo pacificamente ammettere che le due nozioni si identifichino.

Di questa *defaillance* fichtiana esiste forse un motivo: sappiamo quanto è importante per il nostro autore l'idea del *bilden* (elaborare, formare ed anche dar forma) che, applicato al «roher Stoff», fa sì ch'esso diventi una sorta di materia vivente – nel senso che rispecchia in sé tutta l'attività di colui che ha agito (lavorato) per conferirle quella forma e non un'altra. Da una parte, perciò, questo scivolamento di significati ha forse la funzione di esaltare l'aspetto dell'attività umana che, intervenendo sull'oggetto/materia e conferendogli una forma determinata, ribadisce l'indiscindibile nesso di soggettività e oggettività. Dall'altra parte, va anche tenuto presente che poco oltre, in questa medesima opera, verrà inserito il concetto di *Bildungstrieb* (impulso alla generazione) come caratteristica peculiare dell'intera

dà l'impressione di aver subìto qualche suggestione dalla dottrina kantiana dello schematismo trascendentale (anche se non mi pare ci siano motivi sufficienti per ritenere che Fichte abbia accantonato la propria obiezione di fondo per questa dottrina – per la quale si veda ad es. *GA*, I, 3, 189).

natura – e dunque anche dell'uomo, in quanto parte integrante di essa[70]. Con il che verrà riproposto il fenomeno del *bilden*, ma questa volta dalla prospettiva opposta, 'dalla parte della natura' per così dire, una natura non però vista nella sua morta oggettività bensì, anche qui, nel suo dinamismo di entità vivente, organica[71].

A questo punto, occorre tornare a cercar di capire che cosa non ha funzionato nella catena delle deduzioni. Il problema di Fichte era quello di arrivare a dedurre la «determinatezza degli oggetti» – la quale sussiste comunque, «senza il concorso dell'essere razionale finito» (e qui, oltretutto, si vede bene quanto, in una simile fase dell'indagine, portasse fuori strada l'accenno alla materia bruta che attende di venir elaborata dall'uomo). Ma ad una determinatezza degli oggetti egli non poteva giungere se non passando attraverso una determinatezza dell'io e collegandole l'un l'altra mediante la nozione dell'«azione reciproca»: soltanto in questo modo era possibile evitare l'incombente pericolo di cadere in un empirismo radicale. Di qui l'insistenza su quel «prima»: prima ancora di agire deve venire concepita la forma determinata che il nostro agire attribuirà agli oggetti. Una volta accertato che è l'io stesso ad attribuire una forma determinata agli oggetti, non porrà più problemi il fatto che, per altro verso, gli oggetti – oltre, vicino, alla forma ad essi conferita dall'io nel momento stesso del suo agire – siano dotati anche di una loro forma, ch'essi hanno senza il concorso dell'io.

Si trattava, dunque, di arrivare a stabilire una determinatezza che fosse insieme determinatezza del pensare e dell'essere e che fosse, soprattutto, ascrivibile all'io. È que-

[70] Del *Bildungstrieb* Fichte aveva già parlato, per esempio, nelle *Eigne Meditationen*, nella *Praktische Philosophie* e nelle lezioni su *Logik und Metaphysik*: cfr. Fabbri Bertoletti, 1990, in partic. pp. 80-95; Moiso, 1979; Schrader, 1972; Lauth, 1984. Cfr. anche Marino, 1975, in partic. pp. 112-129. Sul ruolo del *Grundtrieb* in Platner (in relazione alle lezioni su *Logik und Metaphysik*), si veda Fonnesu, 1993.

[71] Cfr. *infra*, in questo cap., pp. 168 ss.

sto, probabilmente, il passaggio che ha creato problemi; la necessità di fissare, ancora una volta, un punto nel quale potessero convivere determinazione soggettiva e determinazione oggettiva è stata scambiata per la necessità di trovare l'unificazione sintetica tra conoscere e agire. È vero che l'essere razionale può conoscere solo se la sua attività è stata già in qualche modo delimitata e, per converso, egli può essere attivo, o meglio, può compiere un qualche genere di attività solo se già conosce qualcosa (almeno in lui stesso)[72]. Ma in realtà a questa sintesi Fichte era già pervenuto: il soggetto del volere era già stato trovato identico al soggetto della percezione di tale volere; anzi, quasi a confutare ciò che in queste pagine ora si sostiene, egli aveva a suo tempo chiarito la difficoltà che qui pare presentarsi come la maggiore:

«Non ci si lasci trarre in errore dal fatto che il concetto di scopo deve esser progettato in un momento che precede il volere; cosa che, come abbiamo mostrato, non è possibile, perché prima della percezione di un volere io non sono nulla e non comprendo nulla. Questo progetto del concetto non precede, secondo il tempo, ma esso e il volere cadono assolutamente nel medesimo momento; la determinatezza del volere viene solo *pensata* in connessione con il concetto, e non vi è qui nessuna serie temporale, ma solo una serie del pensiero»[73].

Infine, se la questione fosse rimasta così irrimediabilmente aperta, come avrebbe potuto il filosofo giungere a descrivere, con il materiale che possedeva, l'io come un io «reale, attivo e senziente»?

[72] In questi termini sono formulate le due proposizioni che appaiono l'una di seguito all'altra, rispettivamente come «tesi» e come «antitesi», a testimonianza del fatto che si è caduti – a detta dell'autore – «in un circolo nella spiegazione»: «*Tesi.* L'ESSERE RAZIONALE NON HA NESSUNA CONOSCENZA SE NON IN SEGUITO AD UNA LIMITAZIONE DELLA SUA ATTIVITÀ». «*Antitesi.* ALL'ESSERE RAZIONALE, PERÒ, NON SPETTA, IN QUANTO TALE, NESSUNA ATTIVITÀ SPONTANEA SE NON IN SEGUITO AD UNA CONOSCENZA, CHE SIA ALMENO UNA CONOSCENZA DI QUALCHE COSA IN LUI STESSO» (SW, IV, 102 s.; *GA*, I, 5, 103; trad. it., p. 94).

[73] *SW*, IV, 88 (*GA*, I, 5, 92; trad. it., p. 81).

In realtà, l'attenzione deve adesso spostarsi dall'efficacia esterna dell'agire dell'io (dalla sua capacità di, insieme, agire/conoscendo e di conoscere/agendo – capacità ormai accertata) alla sua interna 'costituzione' (*Beschaffenheit*). La questione che ora si pone è quella, cioè, di corredare una determinatezza dell'io, della quale peraltro già si era in possesso (era la determinatezza dell'io originariamente oggettivo, che era stata definita «impulso originario»), con una ulteriore determinatezza, che questa volta descriva quella parte dell'io intero che era, per dir così, rimasta scoperta. Essa è costituita dal «sentimento», sì che l'«anello sintetico» fin qui faticosamente cercato viene ad essere il «sentimento dell'impulso», altrimenti detto «anelito»[74].

Del resto – questo Fichte non lo dice esplicitamente, anzi a ciò si arriva per le vie traverse che si sono adesso cercate di illustrare – se una preoccupazione costante era quella di non perdere di vista l'egoità, l'io intero, come era possibile pensare che la struttura originaria della natura umana potesse consistere essenzialmente nell'impulso – che è dato oggettivo, per quanto interno all'io – senza che questo fosse affiancato da una qualche forma di intelligibilità del medesimo? Si può, insomma, continuare a parlare del *Trieb* come prima molla dell'agire dell'uomo, ma a patto di aver ben chiaro che nel *Trieb* stesso è contenuta una forma – per quanto, si può forse dire, assolutamente primordiale – di essere più pensare.

[74] *Sehnen*, *SW*, IV, 105-107 (*GA*, I, 5, 105 s.; trad. it., pp. 121-123). Il ragionamento è il seguente: abbiamo sì pensato l'io in quanto oggettivo, ma, come si sa, esso non è meramente tale – altrimenti sarebbe non un non-io bensì una cosa. La sua determinatezza originaria è determinatezza di un pensare, oltre che di un essere; e «sentimento» (*Gefühl*) è appunto il nome che si dà ad una determinatezza dell'intelligenza, laddove non sia però ancora intervenuta l'azione della libertà (sul sentimento si veda anche il § 3, in partic. alle pp. 42-45 di *SW*, IV; *GA*, I, 5, 56-58; trad. it., pp. 52-54). L'«anelito» viene da Fichte definito «eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses» e dunque è un alcunché di «immediatamente conoscibile»: la «prima» nostra azione ad esso conseguente sarà – dopo averne conosciuto l'oggetto – orientata al soddisfacimento di tale bisogno.

Da questa acquisizione deriva una serie di conseguenze di importanza essenziale; la prima di tutte, quella da cui tutte le altre conseguono inevitabilmente, è quell'attributo che contraddistingue l'impulso come elemento primario della autodeterminazione dell'agire e che qualifica il tipo di movimento compiuto dall'impulso nell'atto stesso del suo proprio autodeterminarsi: l'«accidente» che caratterizza l'impulso è una sorta di ulteriore elemento sintetico fra libertà e necessità; le leggi che presiedono al suo moto sono leggi di un genere del tutto particolare, diverse sia dalle leggi che connotano il mondo della libertà sia da quelle che connotano il mondo della natura, ma, insieme, ad esse fortemente analoghe. La diversità, e poi l'analogia, consiste nella riunione, all'interno delle leggi che presiedono al funzionamento dell'impulso[75], di entrambi gli attributi propri dei suddetti tipi di legge, sì che, nell'impulso, possono parzialmente convivere il meccanismo che regola il regno della necessità naturale e la libertà come segno distintivo dell'agire umano[76].

La possibilità di questo equilibrio interno è assicurata ancora una volta dal fatto che è all'io intero (all'egoità) che va attribuito l'impulso, ad un essere che contemporaneamente «sente» e «pensa» e che, in quanto pensante, è soggetto di una libera scelta mentre, in quanto senziente, è completamente determinato dalla sua natura che, comunicandogli l'impulso (*Trieb*), lo spinge (*treibt*) ad agire in una direzione precisa. Nell'unità dell'egoità tornano quindi a confluire due percorsi che sembravano doversi divaricare indefinitamente: da una parte, la sensibilità dell'esser determinato (il «sentire» qualcosa di passivamente «trovato», l'essere affetti da una sensazione proveniente dall'esterno); dall'altra, l'azione di libertà esercitata dall'essere dotato di raziocinio e perciò capace di autonoma decisione. E fino a qual punto sia

[75] Ma – date le rispettive caratteristiche – qui Fichte avrebbe dovuto più correttamente parlare di «anelito», piuttosto che di «impulso».

[76] Questione che Fichte affrontò nella sua sostanza, e sulle orme di Kant, già nella *Praktische Philosophie* (*GA*, II, 3, 181-266).

effettivo ed operi con efficacia questo convergere, ce lo mostra la duplice valenza che, in questa situazione particolare, assume l'esser «determinato» di cui si è appena detto: l'impulso naturale viene adesso definito come una «autodeterminazione»[77]: è la natura (dell'io) che determina se stessa. D'altro canto, però, autodeterminazione è solo quella che pertiene alla libertà e la natura è caratterizzata dal «contrasto» con la libertà.

La differenza fondamentale tra i due diversi generi di autodeterminazione consiste in ciò, che, mentre solo la libertà può determinarsi attraverso un concetto, l'autodeterminazione da parte della natura implica, più semplicemente, il fatto che la natura debba essere s e m p r e determinata – non possa restare indeterminata – e ad essa non sia data – come alla libertà – la scelta fra determinazioni diverse. Quello che si verifica adesso è l'intersecarsi dei due tipi di autodeterminazione, per cui l'elemento effettivamente determinante risulta infine essere la libertà, per quanto l'impulso eserciti pur sempre un'azione necessaria. La libertà individuale ha la capacità di determinarsi anche in modo esattamente contrario rispetto a quanto l'impulso le suggerisce, così come, viceversa, essa può decidere di seguire il suggerimento dell'impulso, determinandosi come questo la spinge a determinarsi, ma con la consapevolezza che è l'io soggettivo, l'io soggetto di decisione, fonte di libertà, ad avere per primo acconsentito a questa scelta, ad essersi effettivamente autodeterminato:

«Certamente seguo l'impulso, col pensiero peraltro che avrei potuto anche non seguirlo. Solo a questa condizione la manifestazione della mia forza diviene un *agire*; solo a questa condizione sono possibili l'autocoscienza e la coscienza in generale»[78].

È l'autocoscienza dunque o, se si vuole, la ragione ciò che rende possibile alla forza naturale, alla forza bruta, di diventare agire umano – agire di un essere dotato di pensiero. Ed è questa presenza dell'autocoscienza, si badi bene, a far

[77] *SW*, IV, 111 (*GA*, I, 5, 109 s.; trad. it., p. 102).

[78] *SW*, IV, 108 (*GA*, I, 5, 107; trad. it., p. 99).

sì che l'agire dell'io non disegni una meccanica successione di azioni legate l'un l'altra dal «semplice filo della causalità»; essa spezza questo filo, rompe la catena dei comportamenti orientati in direzione unilineare e dà vita alla «azione reciproca», all'interazione tra necessità materiale e libertà.

Come spesso in Fichte, anche qui è compiuto con il massimo dello sforzo il tentativo di mantenere ferma quella linea sottilissima che separa due zone assai diverse tra loro ma infine congiungentisi in alcuni loro punti; la possibilità di conservare l'equilibrio muovendosi su questo crinale rivela non poche difficoltà: il quadro teorico appare chiaro; alla soggettività della libertà non meno che all'oggettività dell'impulso pertengono ambiti di azione diversi, che vengono fatti reciprocamente interagire, dando luogo ad una serie di risultati plausibili. Ma, poi, nei fatti, sono così chiaramente delimitati il loro ruolo rispettivo e la zona d'influenza loro assegnata? In realtà, si potrebbero nutrire dei dubbi anche sulla possibilità teoretica di far coesistere una visione che potremmo definire gerarchica – con la «libertà» collocata al primo posto assoluto – vicino ad una visione dominata dalla «azione reciproca». Ma, anche lasciando che questi dubbi di natura teorica vengano messi da parte in grazia del sempre di nuovo invocato «punto di vista trascendentale»[79], come si può ritenere delineato con contorni nitidi l'agire di quell'impulso al quale, da una parte, si può anche decidere di non prestare ascolto, ma alla cui determinazione siamo d'altra parte sottoposti con la medesima cogenza della necessità naturale? Una volta fatto ad esso spazio, la sua incidenza non può venire agevolmente minimizzata e in effetti credo si possa dire che la parte dedicata alla 'applicazione' della scienza etica mostra in più punti come, appunto sul terreno della pratica, lo spazio accordato all'impulso naturale sia maggiore di quanto la sistemazione teo-

[79] Sulle difficoltà di una messa a punto del concetto di «trascendentale» si veda CESA, *«Trascendentale» in J.G. Fichte. Materiali per una storia del concetto*, in CESA, 1992, pp. 149-166.

retica – pur così attenta a non infrangere un delicato equilibrio – non avesse potuto prevedere.

6. *Gli impulsi*

È dunque la coscienza il luogo nel quale la necessità si salda con la libertà/autonomia ed è dall'intervento della coscienza medesima che l'impulso naturale trae, in certo modo, la propria legittimazione, nel senso che esso viene almeno «sentito» come impulso, come «bisogno» – del quale occorre comprendere l'oggetto per poi decidere se e in quale misura esso sia meritevole di venire soddisfatto. Una volta che la coscienza non solo abbia preso atto di un impulso proveniente dalla natura ma ne abbia anche individuato l'oggetto, ciò che prima era un mero «anelito», una mera «brama», si trasforma in un «desiderio» (*Begierde*)[80]. Il desiderio implica, insomma, che quella che prima era una sensazione vaga e oscura di un bisogno diventi la consapevolezza chiara del proprio tendere verso un oggetto determinato – precisamente l'oggetto in grado di soddisfare il bisogno avvertito. Qui il ruolo del pensiero, della libertà, è ben visibile: è grazie all'atto della riflessione – il quale è sempre un atto libero – che io determino il mio anelito o brama come tale, distinguendolo da ogni altro possibile anelito o brama. Da questo momento in poi il processo si svolge senza difficoltà. Sarà ogni volta la mia libertà a decidere se soddisfare o meno l'impulso, dando o non dando luogo al «godimento», al quale corrisponderà una sensazione di «piacere» o, viceversa, di «dolore».

Occorre appena sottolineare che, quando parla di godimento (*Genuss*), Fichte si riferisce ancora e soltanto al soddisfa-

[80] Sono già stati opportunamente notati (da ultimo da AMADIO, 1991, pp. 177-178) gli elementi di diversità che connotano la «facoltà di desiderare» (*Begehrungsvermögen* – articolata in facoltà «inferiore» e facoltà «superiore» di desiderare) quale era stata descritta da Kant e quella che compare invece in questo scritto fichtiano. Per una esplicita critica di Fichte a Kant su questo punto, si veda *SW*, IV, 131 (*GA*, I, 5, 126).

cimento di un bisogno naturale; e del resto in tutta la parte che precede abbiamo visto fronteggiarsi, da un lato, l'impulso che scaturisce da un bisogno materiale, e, dall'altro, la libertà, che ha la sua fonte nella coscienza dell'individuo. In queste pagine, d'altronde, Fichte ribadisce che l'oggetto cui l'impulso naturale è rivolto è comunque una «cosa» di natura, che il tramite fra impulso e oggetto dell'impulso è la materia ed in particolare il corpo dell'uomo, il quale corpo, infine, è caratterizzato da una sua interna organizzazione, ulteriore radice di libertà[81].

Questo ci richiama a tutta una parte che abbiamo tralasciato e che è utile presentare qui, a conclusione e integrazione del discorso finora svolto circa il ruolo della natura nell'etica fichtiana. Di essa è stata messa in evidenza l'indispensabilità a partire dal momento stesso della formulazione del primo pensiero da parte dell'io, mediante il quale l'io pensa se stesso; ed essa ha accompagnato l'io in ogni tappa del suo pensare e del suo agire nel mondo esterno, costruendo, per dir così, la possibilità, per l'io, di percepirsi come tale, come io pensante, attivo e senziente. Resta da dire che tutti questi attributi fondamentali dell'io sottostanno, di nuovo, ad una precondizione, cioè essi sono possibili perché l'essere razionale finito è, in prima istanza, un «prodotto» della natura. Ed è un prodotto perché è «parte» della natura. Dopo essersi posto come natura e dopo aver supposto l'esistenza di altra natura fuori di sé, l'io ha provveduto a separare (sempre e solo con il pensiero, ovviamente) le une dalle altre le parti componenti questa natura a lui esterna – operazione del tutto legittima, essendo la natura un molteplice.

Con un atto del pensiero, con la libertà dell'intelligenza, l'io ha isolato una parte nella natura attribuendole un impulso – non solo perché, come sappiamo, sempre nella natura è presente un impulso, ma soprattutto perché la presenza di un impulso determinato fa sì che quella parte della natura sia una parte e non un tutto e, nel contempo, nel tutto risieda il fondamento di quella parte. Questa opera-

[81] *SW*, IV, 127 s. (*GA*, I, 5, 122 s.; trad. it., pp. 116 s.).

zione del pensiero è possibile estenderla indefinitamente, pensando infinite parti separate aventi ciascuna il proprio fondamento nel tutto. Da questo quadro complessivo della natura come una totalità organica deriva, per un verso, l'appartenenza a questa totalità dell'io medesimo, per quel tanto che esso è natura, e, per l'altro, la presenza infinitamente diffusa di un impulso determinato – quell'impulso pensando il quale è stato possibile dipingere il quadro complessivo della natura – che costituisce un nuovo ed inevitabile legame fra l'io e la natura.

Esso è il *Bildungstrieb*, alla cui formulazione teorica Fichte in realtà giunge attraverso una strada assai più lunga e accidentata di quanto non appaia qui[82]; del resto, la semplificazione è giustificata dalla prospettiva del nostro sguardo, essenzialmente rivolto all'etica – ed è in questa prospettiva che è importante valutare il ruolo svolto da tale impulso a dare e a ricevere forma, in virtù del quale ciascuna parte della natura «tende[83] a unire il proprio essere e il proprio operare con l'essere e con l'operare di un'altra parte determinata della natura, e ... a congiungersi con essa anche nello spazio»[84]. Di questa armonia cosmica l'uomo è parte integrante (in realtà egli è l'attore principale; ma qui il punto di vista scelto è quello che guarda ai connotati essenziali della natura a lui esterna) e perciò anche all'uomo compete quel tendere necessario a plasmare gli altri e il mondo che lo circonda e ad esserne a sua volta plasmato. Ciò ha ripercussioni immediate sul terreno dell'etica; basti pensare al diritto-dovere alla autoconservazione e alla folla di doveri che l'individuo ha nei confronti degli altri esseri umani ed al rapporto con la natura, animata o inanimata, a lui esterna.

Ma – quel che è di maggior rilievo – ciò fa anche emergere con la massima chiarezza il legame indissolubile e indispensabile che lega l'uomo alla natura; la causalità che viene

[82] *SW*, IV, 109-122 (*GA*, I, 5, 108-118; trad. it., pp. 99-111).

[83] *strebt*: indica una tensione, più che un mero tendere; un tendere con forza, un tendere necessitato.

[84] *SW*, IV, 121 (*GA*, I, 5, 117; trad. it., p. 111).

attribuita alla natura (e credo si possa affermare che il *Bildungstrieb* costituisce la molla di tale causalità) permette di teorizzare la presenza di una 'parte naturale' nell'uomo ed è questa presenza medesima, a sua volta, a permettere che l'essere razionale finito si ponga come tale[85]. Sappiamo bene che questo è solo un lato della medaglia, e che l'altro lato è del pari importante, anzi lo è più ancora[86]; ma quel primo è comunque un lato ineliminabile.

Di qui la necessità di prendere l'avvio, nell'indagine morale, dall'impulso di natura e di qui, anche, l'obbligatorietà dell'approdo – rappresentato dall'azione morale sorretta e guidata dalla libertà. Questo punto credo sia meritevole di grande attenzione, perché certe volte sembra come di perdersi nel labirinto della dottrina fichtiana degli impulsi. In effetti, molti sono i tipi di *Triebe* previsti da Fichte, e ad essi vengono assegnate funzioni troppo sottilmente diver-

[85] Vale la pena di citare estesamente il luogo che segue, tratto dal *Beitrag*, ove questo punto è messo molto bene in luce: la sensibilità «... deve in primo luogo venir domata e soggiogata; non deve più comandare, ma servire ... Questa è la prima operazione con cui si compie la liberazione del nostro io: l'*addomesticamento* della sensibilità. Ma con ciò non è ancora fatto tutto. La sensibilità ... deve anche diventar servitore e precisamente un servitore abile e capace; dev'essere tale che possiamo servircene. A questo scopo occorre mobilitare tutte le proprie forze, educarle in tutti i modi, migliorarle e fortificarle all'infinito». (Per inciso si noti che anche nella prima conferenza sulla *Bestimmung des Gelehrten* Fichte aveva parlato di educazione di t u t t e le forze dell'uomo, ampiamente dilatando quello che si poteva ritenere un esclusivo campo di azione della morale). «Questa è la seconda operazione per la liberazione del nostro io: la *cultura* della sensibilità». «Grazie al supremo esercizio di questi due diritti del conquistatore sulla sensibilità l'uomo diverrebbe *libero* ... Ad ogni 'io voglio' nel suo petto, dovrebbe corrispondere un 'è fatto' nel mondo dei fenomeni. Senza l'esercizio del primo di questi diritti, egli non potrebbe neppur *volere* ... senza far valere il secondo, la sua volontà sarebbe una volontà *impotente* ...» (*SW*, VI, 87 s. e 88 s.; *GA*, I, 1, 242 s.; trad. it., pp. 97 e 98 s.).

[86] «L'impulso puro è ... essenziale nell'Io; esso è fondato nell'egoità *come tale*» (*SW*, IV, 141; *GA*, I, 5, 134; trad. it., p. 130); e infatti: «... l'Io non *viene* spinto, ma spinge *se stesso*, e si intuisce in questo spingere se stesso; e solo in questo senso si parla qui di un impulso» (*SW*, IV, 144; *GA*, I, 5, 136; trad. it., p. 132 s.).

se[87]; talvolta pare che l'autore stia per smarrirsi nei meandri di una nuova casuistica, talaltra si teme di non aver afferrato bene il peso specifico di ciascuno. Ma – per tornare alla questione del punto di approdo, che ora ci interessa – per esempio la distinzione fra «impulso puro e «impulso morale» ha una sua precisa ragion d'essere, la quale si situa proprio nel contesto del discorso che si è cercato fin qui di illustrare.

Si potrebbe dire che l'impulso puro fichtiano è quello che spinge l'uomo ad un atteggiamento puramente 'contemplativo'; il che – dalla prospettiva etica – è, si badi bene, troppo e insieme troppo poco. E non soltanto perché il momento etico è quello che meglio di ogni altro esalta quel dinamismo con forte dialettica interna che costituisce una peculiarità della filosofia fichtiana, quanto soprattutto perché l'etica – e più che mai un'etica che si pone il problema di riuscire ad essere concreta[88] – deve poi sempre fare i conti con l'essenza dell'uomo, che è quella di un essere finito oltre che razionale[89]. In questo senso, l'agire sulla sola base dell'impulso puro apporta un contributo insufficiente alla realizzazione di un'etica concreta e sociale[90]; mentre esso, in altro senso, mira troppo in alto rispetto alle esigenze proprie di tale realizzazione, giacché equivale al compimento dell'io in quanto io, al raggiungimento dell'indipendenza assoluta da ogni datità naturale, alla messa in atto di un

[87] Mi sia consentito di rinviare a De Pascale, 1994.

[88] «La possibilità di compiere, *volta per volta*, individualmente e nel tempo, la propria concreta e attuale destinazione è certo fondata dalla *natura* stessa ed è data in essa» (*SW*, IV, 151; *GA*, I, 5, 142; trad. it., p. 139).

[89] È per sottolineare questa sintesi unitaria che Fichte definisce l'impulso morale un impulso «misto», che riceve la *materia* dall'impulso naturale e invece la *forma* dall'impulso puro (*SW*, IV, 152; *GA*, I, 5, 153; trad. it., p. 140).

[90] «Tutti coloro che hanno trattato l'Etica solo *formaliter*, se fossero stati conseguenti nel loro procedimento, avrebbero dovuto metter capo a null'altro che a una continua *autonegazione*, a un totale annientamento e svanimento ...» (*SW*, IV, 147; *GA*, I, 5, 139; trad. it., p. 135); e poche righe dopo: «Devo ... certamente *porre* la mia libertà come qualcosa di positivo, come fondamento di un'azione reale e non di una semplice astensione».

agire libero per il solo amore della libertà (come autonomia)[91]. Il che è in realtà uno scopo infinito, perché oltrepassa le oggettive possibilità dell'essere umano.

Il fatto che esso sia uno scopo infinito non significa che non debba venir perseguito; significa piuttosto che l'essere umano, impossibilitato dalla sua propria *Beschaffenheit* a trasformarsi in un p u r o io, ha di fronte a sé, sempre, il compito di adeguarsi quanto più può a questa sorta di modello ideale, operando in modo tale che il proprio io empirico si approssimi indefinitamente all'io puro. In ciò consiste la «destinazione morale» dell'uomo ed è in questa direzione che l'impulso morale lo spinge. Mi pare, infine, il caso di far notare come ci si trovi qui di fronte a qualcosa di più che non una generale, ma anche generica, esigenza di perfezionamento. Quest'ultimo – finalità esplicita nella visione di Fichte, e dichiaratamente perseguita – di rado compare disgiunto dalla consapevolezza che l'agire morale è un susseguirsi di azioni determinate e concrete; e, d'altra parte, la rilevanza teorica che il filosofo attribuisce al problema, in generale, della determinatezza ne costituisce una conferma. Il passo che segue suona come una risposta *ante litteram* alle obiezioni di taluni contemporanei, Hegel per primo, e alla sua determinazione di annoverare Fichte fra le «anime belle»:

«*Io* mi avvicino *per me* (ad una meta infinita). Ma non posso mai abbracciare l'infinito; io ho quindi sempre davanti agli occhi una meta d e t e r m i n a t a[92], alla quale posso senza dubbio avvicinarmi: sebbene, dopo averla raggiunta, ... la mia meta possa essere spostata in avanti a una distanza altrettanto grande; e io, quindi, in questa prospettiva *generale*, non possa mai avvicinarmi all'infinito. La mia meta si trova nell'infinito, perché la mia dipendenza è infinita. Quest'ultima, però, non la abbraccio m a i n e l l a s u a i n f i n i t à[93], ma solo in un ambito determinato; ed in questa sfera posso, senza alcun dubbio, rendermi più libero»[94].

[91] Sull'impulso puro, v. *SW*, IV, 144 s. (*GA*, I, 5, 136; trad. it., p. 132 s.).

[92] Spaziato mio.

[93] Spaziato mio.

[94] *SW*, IV, 150 (*GA*, I, 5, 141; trad. it., p. 138).

È, di nuovo, il «concetto» quello che permette all'individuo di «staccarsi» dalla materialità dei condizionamenti esteriori ed interiori e di elevarsi al di sopra di essi, esercitando la facoltà del giudizio. E il sublime fra i concetti è il concetto di dovere, non perché esso abbia qualche altissima qualità nascosta e che attende di essere svelata, né perché sia giunto ad albergare nell'uomo per volere di una qualche divinità[95], ma perché esso è quella regola che l'essere razionale finito ha dato a se stesso traendola da se stesso; la quale gli consente di individuare la serie delle azioni che idealmente si collocano su quell'unica linea capace di condurre l'uomo ad assolvere alla s u a p r o p r i a destinazione morale nel mondo. Dove è assolutamente importante questa sorta di personalizzazione dell'imperativo, a conferma dell'attenzione ancora una volta portata dall'autore alla particolarità (dei singoli uomini, nelle diverse situazioni); l'imperativo suona: «*adempi ogni volta la tua destinazione*», e «*agisci sempre secondo quello che è il tuo convincimento migliore del tuo dovere*»[96].

La costituzione dell'io, che prevede la coesistenza di soggettività e di oggettività, e finanche la sua stessa limitatezza originaria – caratterizzata da quell'impulso, altrettanto originario, che altro non è se non l'unione di impulso naturale ed impulso puro[97] – non stanno solo ad indicare che entrambi gli impulsi hanno una loro ragion d'essere. Molto di più, da ciò si trae conferma del fatto che i due impulsi, considerati da un punto di vista trascendentale, costituiscono in realtà un unico impulso visto da due differenti, anzi opposte prospettive. Di conseguenza, se la prospettiva che guarda all'io soggettivo, alla libertà del pensare che è contemporaneamente assoluta autodeterminazione del volere, è collocata su un piano «più elevato» rispetto all''altra' prospettiva; se, insomma, l'impulso puro sollecita una «facoltà

[95] *SW*, IV, 50 (*GA*, I, 5, 62; trad. it., p. 47).

[96] *SW*, IV, 150 e 156 (*GA*, I,5, 141 e 146; trad. it., pp. 138 e 143).

[97] *SW*, IV, 144 (*GA*, I, 5, 136; trad. it., p. 132).

superiore» del desiderare, non è d'altra parte possibile lasciar cadere il momento della «oggettività». Viceversa, farlo sussistere significa trasformare una metafisica dei costumi in una scienza dell'etica, «che dev'essere r e a l e»[98].

È chiaro che in questa sorta di passaggio qualche cosa si viene a perdere; ma la perdita non si può dire non sia compensata: si perde quella p u r e z z a che all'attività deriva dal fatto di non essere determinata da alcun oggetto, ma si guadagna la possibilità oggettiva di passare da un volere indeterminato all'atto di volontà reale, che sa (conosce) l'oggetto del proprio volere. Perché l'io pensante, l'io riflettente, ha necessità di un oggetto su cui riflettere e il volere come impulso assolutamente indeterminato ha necessità di un oggetto che lo determini. Abbiamo avuto modo di vedere come la determinatezza stessa sia l'indispensabile frutto della riflessione e sia insieme ciò che consente alla libertà – come assoluta indipendenza da tutto quanto non è lei stessa – di percepirsi come libertà. Da qui deriva una serie di conseguenze che forniranno ulteriore materia d'indagine al prossimo capitolo di questa ricerca, ma che vale la pena di indicare già qui, nelle loro linee teoriche generali.

In primo luogo, l'insorgere della volontà (*Wille*) come facoltà del volere (*Wollen*) che ha già individuato il suo proprio oggetto e che, a differenza del mero impulso o dell'anelito, è in sé c o n s a p e v o l e di tale oggetto. La singola volizione (*Wollung*) non sarà che un atto particolare di tale facoltà, attraverso la quale viene esercitata la libertà di scelta che ad ogni individuo compete, innanzitutto la scelta tra il soddisfacimento dell'impulso naturale[99] e il soddisfacimento dell'impulso morale.

[98] *SW*, IV, 131 (*GA*, I, 5, 126; trad. it., p. 120 s.). Spaziato mio.

[99] E, al suo interno, «*tra i vari possibili soddisfacimenti di esso*», sì che – in questo contesto – sia possibile esercitare la virtù della prudenza (*Klugheit*): *SW*, IV, 162 s. (*GA*, I, 5, 152; trad. it., pp. 149 s.). Anche per Fichte, come già per Kant, dunque, la «prudenza» («una scelta giudiziosa tra diversi soddisfacimenti dell'impulso naturale») è dote relativa all'ambito della felicità. Per la «prudenza» in Kant cfr. PIRILLO, 1987.

Un'altra conseguenza notevole consiste nella negazione della esistenza di un «male radicale» nell'uomo; l'aver ancorato la percezione della libertà alla necessaria esistenza di un 'oggetto reale', avendo d'altra parte posto come equivalente la coscienza della libertà e la coscienza della moralità, implica di dichiarare impossibile che esista anche un sol uomo privo di senso morale. Ciò che Fichte, nella sua correzione a Kant, è disposto a concedere è che la coscienza morale di un individuo si trovi ad essere anche in alto grado offuscata; potrà esserci necessità di un lungo cammino affinché egli giunga ad avvertire entro di sé la presenza di un principio morale, ad esser consapevole di sé come di un essere dotato di libertà e, infine, a concepire il mondo degli uomini come un mondo retto dal principio dell'etica e dalla legge dell'autonomia. Potrà anche, quell'individuo, decidere di non percorrere nessun cammino simile e restare all'oscuro circa la propria destinazione morale – ma non c'è nessun motivo teorico per presupporre *ab origine* che egli prenderà questa decisione e non la decisione contraria.

Capitolo secondo

L'etica concreta

1. *Il male*

Nelle pagine che seguono, dedicate ad illustrare la «applicazione sistematica» del principio dell'etica, sarà possibile procedere con minori vincoli, nei confronti della struttura del testo, di quanto non sia accaduto in gran parte del capitolo precedente. Un tentativo di esposizione il più possibile fedele, almeno fino al punto a cui siamo giunti, era richiesto, in primo luogo, da ragioni 'interne', e cioè dal peculiare funzionamento di alcuni dispositivi teorici che operano nelle prime due parti dell'opera con modalità specifiche rispetto agli scritti coevi; ed era richiesto in secondo luogo dalla particolare collocazione, cui già si è accennato[1], di questa parte della *Sittenlehre* all'interno dello svolgimento t e o r e t i c o della riflessione fichtiana, in un breve arco di anni nei quali vengono a maturare i frutti maggiori della sua ricerca.

Una via di accesso agevole al problema della 'applicazione' in sede morale mi pare possa venire offerta dal paragrafo dedicato alla trattazione della «causa del male nell'essere razionale finito». Queste pagine[2] sono in realtà prioritaria-

[1] Si veda *supra*, Parte prima, cap. I, pp. 112 ss.

[2] Sulle quali non mi pare si possa condividere il severissimo giudizio di Giovanni Moretto, nella introduzione a J.G. FICHTE, *La dottrina della religione* (ed. MORETTO, 1989), pp. 11-67: «Le rare pagine che Fichte dedica al male e alla morte rasentano una superficialità che raramente si può scusare in un filosofo» (p. 45). Una insufficienza nell'argomentare fichtiano sul tema è rilevata anche da IVALDO (c), 1989; v. anche IVALDO, 1991. Sull'argomento si veda NIKOLTSCHOFF, 1898.

mente volte a confutare la tesi kantiana della presenza, nell'essere umano, di un «male radicale» e in questo senso costituiscono il punto cruciale di una indagine sulla «natura umana», e sulla sua «innata» bontà o meno, che aveva ben presenti gli sviluppi del dibattito quale era venuto configurandosi nel tempo, almeno a partire da Rousseau (così sovente evocato da Fichte non meno che da Kant). Ma esse sono anche la descrizione del disvelarsi, nell'uomo che è essere finito (e dunque nel tempo) dell'io puro che è celato in lui, ovvero la descrizione della progressiva acquisizione, da parte di noi esseri umani, di una consapevolezza sempre più chiara di «tutto ciò che – come Fichte dice – è originariamente in noi e per noi»[3]. È inoltre in questo contesto che viene approfondita la questione della libertà di scelta, questione centralmente legata, per un verso, a quella della possibilità di tradurre in termini operativi – nella realtà dell'agire concreto – il *Princip der Sittlichkeit* e, per il verso opposto, a quella del raggiungimento della consapevolezza di sé come emancipazione da tutti quei vincoli che, viceversa, limitano la «libertà» nell'individuo.

Il punto di partenza per tale approfondimento è costituito da quella caratteristica peculiare che contraddistingue l'agire della libertà e che consiste nell'agire «secondo concetti»: «L'essere libero si determina solo con concetti e secondo concetti»[4]. Il che significa che ad ogni scelta presiede un motivo 'intelligibile' per cui essa viene operata, cioè un c r i t e r i o, una r e g o l a (che altro non è se non la «massima» kantiana, quella norma di comportamento che proviene «*dalla libertà del soggetto empirico*»[5]), in base alla quale un determinato modo di soddisfare l'impulso naturale è preferito ad altri modi possibili. Ora, a parere di Fichte, è altamente probabile che colui che segue l'impulso

[3] *SW*, IV, 178 (*GA*, I, 5, 165; trad. it., p. 164).

[4] *SW*, IV, 179 (*GA*, I, 5, 166; trad. it., p. 165).

[5] *SW*, IV, 180 (*GA*, I, 5, 167; trad. it., p. 166). «Qualcosa diventa massima solo quando e perché io, soggetto empirico, la trasformo con libertà in regola del mio agire» (*ibidem*).

naturale – e dunque agisce con 'libertà', ma una libertà soltanto «formale» – rifletta su se stesso e così raggiunga un più elevato grado di consapevolezza; altamente probabile ma non necessario in modo assoluto, giacché anche questa riflessione (risultato di una decisione) è un frutto della libertà.

Se costui resterà fermo a questo che potremmo chiamare il grado zero del livello di autoconsapevolezza, la sola «massima» ch'egli saprà seguire sarà – in un perfetto calco di quanto già sostenuto da Kant fin dalle *Lezioni di etica* e poi nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – quella della «felicità» personale e privata e, allora, unico scopo della sua vita sarà il «godimento» (*Genuss*) che proviene dagli oggetti della natura[6], visti qui nella loro evidente contrapposizione ai prodotti della libertà. Ma si può, a seguito del quadro ora schizzato, trarre la conclusione che ne ha tratto Kant, nell'assunto che Fichte così sintetizza: «il male radicale è innato nell'uomo e ha pur tuttavia il suo fondamento nella libertà»?[7] (Per inciso aggiungerei che in questa sintesi, molto perspicua, della visione etico-religiosa di Kant, Fichte sembra avere più di tutto presente il nodo cruciale dell'intero problema quale era stato esposto nel saggio kantiano su *La religione*).

Mentre l'adesione di Fichte è totale nei confronti della seconda parte dell'assunto, lo stesso non può dirsi per la sua prima parte. È ben vero che tanti uomini – sembra di poter

[6] «L'essere razionale, in quanto esso è mera natura» «si soddisfa unicamente per soddisfarsi; e c'è un determinato oggetto che lo soddisfa, unicamente perché appunto questo viene richiesto dalla sua natura». Questo soddisfacimento «procura un piacere; e questo piacere è il suo fine ultimo» (*SW*, IV, 129; *GA*, I, 5, 124; trad. it., p. 118).

[7] *SW*, IV, 182 (*GA*, I, 5, 169; trad. it., p. 168). Non si può dire vasta la bibliografia sull'argomento, anche se in esso si è cimentato un filosofo non privo di seguito anche nel nostro tempo – mi riferisco al saggio di JASPERS, 1951. Fra i pochi che hanno, in Italia, dedicato delle ricerche a questo tema si distingue Italo Mancini, autore di numerosi studi sulla filosofia della religione kantiana; tra i suoi ultimi: MANCINI, in FABRIS-BACCELLI (edd), 1989, pp. 105-124. Accenni significativi si trovano in VENTURELLI, 1989; si veda inoltre SCHULTE, 1988, nonché IVALDO (b), 1990.

leggere fra le righe fichtiane – non intraprendono alcuno sforzo per elevarsi al di sopra dei «punti più inferiori della riflessione», ove possono attestarsi anche per una vita intera, giacché non esiste nulla al di fuori di loro che li «spinga» ad un diverso comportamento; e da questo punto di vista si potrebbe certo affermare che nell'uomo il male è innato. Purtuttavia questa situazione non riveste il carattere della necessità; non è affatto «necessario» (e qui il termine è utilizzato nel suo senso filosoficamente forte) che l'uomo si arresti a questo punto, perché, se non c'è nulla che lo spinge verso un'altra direzione, non c'è neppure nulla che ve lo «trattenga». Il male sarebbe radicale solo se la sua forza fosse tale da impedire all'individuo di sottrarsi al suo dominio, ma in realtà è l'uomo, nella sua egoità (nella sua interezza e totalità), il solo detentore del 'potere di libertà'. Ecco perché il male, pur presente nell'essere razionale finito, non è in lui «radicale» ed ecco perché, d'altro canto, il male, nell'uomo, ha il suo fondamento nella libertà[8]: se nulla, dal di fuori, lo trattiene a questo così basso livello della riflessione, di nessun altro se non dell'uomo medesimo può essere la responsabilità per la sua mancata emancipazione.

Ma l'essere umano non è mai determinato, nei suoi comportamenti, dalle sole leggi della natura. Come ben sappiamo, è nella interiorità dell'io che risiede la causalità originaria; è pur sempre l'io che determina se stesso, per quanto sotto la spinta dell'impulso naturale. C'è quindi uno stadio di consapevolezza più elevato rispetto al precedente che l'uomo può conseguire senza ricorrere ad aiuti esterni; esso viene raggiunto allorché l'agire risulta determinato non più dall'impulso naturale, ma dall'impulso «cieco» alla indipendenza (*Selbständigkeit*) da tutto ciò che non sia l'io medesimo. Colui che lo segue si sente svincolato da ogni condizionamento esterno, avverte di stare agendo a seguito di una spinta che gli proviene esclusivamente dalla propria interiorità e non guarda affatto all'oggetto verso cui il suo

[8] «La natura [umana] originariamente non è né buona né cattiva. Lo diventa solo mediante la libertà» (*SW*, IV, 188; *GA*, I, 5, 174; trad. it., p. 174).

impulso all'azione è rivolto. In questo senso Fichte dice che un tale impulso è totalmente indeterminato. La massima che guida questo agire è ancora la massima dell'egoismo e del «... *predominio illimitato e senza legge su tutto ciò che è a noi esterno* ...». C'è indubbiamente – secondo l'autore – una valenza positiva nell'atteggiamento di quest'uomo; nella sua «mentalità eroica» – com'essa viene qualificata –, guidata da un impulso «più elevato» rispetto al mero *Naturtrieb*, risiede, appunto, la sua capacità di emanciparsi dal condizionamento esterno, di non restare vincolato al «godimento» personale, di non soggiacere al potere da esso esercitato; la capacità di «basarsi su se stessi»[9], trovando nella propria forza interiore l'unico referente per l'agire. Ma nonostante tutta la simpatia con cui Fichte soggettivamente guarda a questo tipo umano, non viene taciuto un giudizio severo sotto il riguardo morale – ed anche, a ben vedere, sotto quello teoretico. A tale mentalità non è riconosciuto il minimo valore, in quanto essa scaturisce da una fonte totalmente diversa dalla moralità. Non solo, questo atteggiamento risulta persino più pericoloso di quello illustrato precedentemente perché qui, oltre alla assenza di qualsiasi traccia di moralità, è in atto un vero e proprio stravolgimento del «giudizio» in relazione alla moralità delle «azioni materiali»[10]. Perché quest'ultima venga conseguita, occorre un'ulteriore modificazione radicale di visione del mondo.

Natura umana né buona né cattiva *ab origine*, dunque: se infatti al livello più basso di consapevolezza di sé, perciò in una situazione nella quale domina il male, all'uomo resta pur sempre la possibilità di elevarsi solo che lo voglia, del pari un livello successivo non assurge ad indicatore di una natura umana essenzialmente, necessariamente buona, ma segnala piuttosto la potenzialità – che si dà, questa sì, in

[9] *SW*, IV, 186-190 (*GA*, I, 5, 172-175; trad. it., pp. 172-176).

[10] Sotto il riguardo morale – questa è la similitudine adottata qui – né al pubblicano né al fariseo è da attribuirsi valore; ma mentre nel primo, peccatore dichiarato, può sempre avvenire una correzione di rotta, dal secondo non è possibile attendersi nulla di tutto ciò, perché fin dall'inizio egli si ritiene («sich dünkt»: presume di essere) nel giusto.

modo necessario – di progredire lungo il cammino della autoconsapevolezza. Potenzialità che, peraltro, non solo l'uomo non è obbligato a trasformare in attualità, ma per la quale esiste il rischio reale di non potersi tradurre in realtà a causa, questa volta, di un 'vizio' connaturato in ogni uomo (il vero 'male radicale' per Fichte), che è dato dalla sua «originaria inerzia». Si noti che prima ancora di essere una valutazione sul piano morale è, questo che interviene adesso, l'esito di una analisi teorica generale. Una analisi che individua nel concetto di «forza di inerzia» quel «fondamento», o «motivo», «razionale» (*Vernunftgrund*) in grado di spiegare la passività della natura (come non-io), da un lato, e, dall'altro la resistenza, la tendenza ad opporsi, la forza che la natura stessa esercita per permanere «nella sua forma», per restare in quello stato di «quiete» che, appunto in quanto passiva, le è proprio. Naturalmente, alla base di questa visione sta tanta parte della filosofia della natura della prima età romantica ed è proprio l'aspetto del continuo fluire degli elementi e dello scontro tra le forze, del dinamismo tanto instancabile da aver bisogno di trovare il suo opposto per potersi cristallizzare in una forma, che a Fichte qui interessa porre in primo luogo in evidenza. La *vis inertiae* è dunque un attributo che l'essere umano condivide in quanto 'natura' con la totalità della natura.

Se poi – tenuto ciò per fermo – proviamo ad ampliare la prospettiva, sarà possibile vedere come questo fenomeno si rispecchi nella costituzione dell' i n t e r o essere umano, affettando di sé anche la sua parte spirituale. E allora ci renderemo conto che, al di là della stessa sfera naturale, è attivo questo elemento sintetico fra l'inerzia ed il *Quantum* di resistenza che anche nella quiete deve agire perché non finisca per dissolversi la struttura materiale stessa su cui l'essere umano è costruito[11]. Non basta dunque – come vuole Kant (il quale sembra di ciò accontentarsi) – ricorrere alla semplice esperienza come conferma e prova dell'esistenza

[11] *SW*, IV, 199 s. (*GA*, I, 5, 182 ss.; trad. it., pp. 183 s.). Su ciò, e sui legami con la filosofia romantica della natura, cfr. LAUTH, 1984.

della *vis inertiae* a livello spirituale e morale. E ciò anche se poi, nelle conclusioni, Fichte concorda (per quanto parzialmente e solo da uno dei due punti di vista prospettici ch'egli vorrebbe sempre unificati) con Kant: è dalla *vis inertiae* che deriva quella caratteristica, negativa e costante nell'uomo, che è la sua abitudinarietà. Egli può in realtà sottrarsi a tale condizionamento naturale – aggiunge Fichte –, ma solo in parte e a fatica; solo grazie ad un «miracolo», che però nessuno può compiere per lui, e che come tutti i miracoli non è possibile spiegare per via razionale (esattamente come, vorrei ricordare, agli inizi della deduzione era stato dichiarato impossibile «dedurre» la libertà, darne una definizione «genetica»). Perché ciò equivarrebbe a spiegare come sia possibile che la volontà/libertà «si strappi» da questo stato inerziale che come un peso tiene l'uomo schiacciato sulla sua abitudinarietà e se ne strappi facendo leva su quella stessa volontà/libertà che però ora è «incatenata»[12].

I tre maggiori 'vizi' che affliggono l'essere umano – la «pigrizia», la «viltà», la «falsità» – hanno nella forza d'inerzia la loro sede d'origine. Essi si presentano qui disposti in ordine decrescente di importanza, laddove il primo è né più né meno che il riflesso sul piano morale di una condizione naturale che caratterizza l'uomo in quanto essere finito, mentre tutto il resto ne consegue di necessità : la viltà – come «*inerzia* nell'affermare la *nostra libertà e indipendenza nella interazione con gli altri*»[13] – da cui segue «la schiavitù», sia «fisica» che «morale»; e infine la falsità, che della

[12] Non è possibile dilungarsi ancora su questi che sono in fondo soltanto dei particolari, ma vale la pena almeno accennare che in questa pagina così ricca di notazioni compare anche un inciso riguardante la dottrina del «servo arbitrio», accettata dall'autore a malincuore e convalidata nell'esclusivo suo ambito di pertinenza, che è quello relativo all'uomo considerato nella sua «naturalità» (*SW*, IV, 201; *GA*, I, 5, 184 s.; trad. it., p. 186). Se però si inverte la prospettiva, siamo allora in grado di vedere all'opera la spinta capace di superare questa inerzia e di coglierne l'origine, la quale risiede nell'intelletto e nell'intera «facoltà teoretica», che, a sua volta, «peraltro può venire formata» (*SW*, IV, 204; *GA*, I, 5, 187; trad. it., p. 189).

[13] *SW*, IV, 202 (*GA*, I, 5, 185; trad. it., p. 186).

viltà è una conseguenza nella misura in cui il mendace «afferma una certa cosa solo per studiare meglio l'occasione propizia, e per poter combattere il suo oppressore quando l'attenzione di questi non sarà più rivolta su di lui»[14].

2. *Fenomenologia della coscienza*

Sia l'atteggiamento del filosofo nei confronti del problema del male, sia quella sorta di fenomenologia della coscienza i cui primi gradini sono stati illustrati nel paragrafo precedente, richiedono alcuni approfondimenti che consentiranno anche di far emergere e di circoscrivere con maggiore precisione quel gioco degli impulsi che abbiamo già visto in buona misura all'opera. Qualche altra osservazione sarà inoltre il caso di aggiungere circa la procedura messa in atto per acquisire una simile consapevolezza di sé in quanto essere dotato di moralità[15].

Come si è accennato, al ritratto di un individuo che nel proprio comportamento è guidato esclusivamente dalla massima della felicità personale e materiale segue, nel testo fichtiano, la raffigurazione dell'individuo teso ad affermare la propria assoluta indipendenza da tutto e ad imporre su tutto il proprio illimitato ed incontrastato dominio. Come è evidente, si tratta di atteggiamenti guidati da due tipi di

[14] «Ogni falsità, ogni menzogna, ogni perfidia e ogni inganno deriva quindi dal fatto che esistono oppressori; e chiunque opprima il prossimo, deve esservi preparato» (*SW*, IV, 203; *GA*, I, 5, 186; trad. it., p. 187). E perciò: «... chi vuole educare alla virtù, deve educare all'indipendenza [*Selbstständigkeit*]» (*SW*, IV, 185; *GA*, I, 5, 171; trad. it., p. 171).

[15] A tale costruzione è indispensabile (e qui risulta di nuovo messo in luce il punto di articolazione fra scienza generale e sapere particolare) il riferimento alla dottrina della scienza come scienza generale: è infatti questa che «partendo dai princìpi supremi, fa vedere, appunto perché insegna a comprendere l'intero uomo, come si devono formare gli uomini per formare in essi, a lungo andare, disposizioni morali e religiose e rendere ciò gradualmente una realtà universale»; in ciò risiede la sua «utilità positiva», «*pedagogica*» (*Rückerinnerungen*, *SW*, V, 345; *GA*, II, 5, 123; trad. it., 194).

impulsi assai diversi l'uno dall'altro, direi addirittura antitetici – pur nell'omogeneità di alcuni elementi comuni, primo fra tutti la totale assenza, in entrambi, di un qualsiasi tipo di legge. Il qualificarli come antitetici scaturisce dall'impressione che Fichte abbia voluto qui svolgere uno di quei ragionamenti ad andamento 'dialettico' che non sono infrequenti nel suo modo di procedere; come se alla t e s i di un comportamento suggerito dall'impulso naturale venisse a contrapporsi l' a n t i t e s i di un comportamento scaturito da un impulso contrario a quel primo, in attesa che un terzo tipo di comportamento, questa volta finalmente suggerito dall'impulso morale, svolga il suo ovvio ruolo di s i n t e s i .

Vediamo ora più dappresso che genere di impulso sia questo impulso – contrapposto al *Naturtrieb* – che tende alla assoluta indipendenza e che spinge ad esercitare un dominio incontrastato sull'intero mondo esterno; un impulso al quale Fichte non dà un nome, ma a proposito del quale spiega che esso è «cieco», perché non ha alcuno oggetto cui 'guardare', cui rivolgersi; ed è pertanto assolutamente indeterminato. Nel dare una risposta a tale quesito occorre guardarsi dalla tentazione di identificare questo impulso con l'impulso puro: c'è un elemento di fondo che li distingue in maniera chiara, e cioè l'assenza totale di legge nel primo mentre la più alta tra le leggi, la legge dell'autonomia, permea di sé il secondo. Ma ciò non toglie che tra loro vi siano anche forti analogie, la più importante delle quali consiste nel fatto che l'uno e l'altro esprimono, in sostanza, una «negazione». Si può ipotizzare che fra questo tipo d'impulso 'senza nome' e l'impulso puro esista la stessa differenza che c'è, in Fichte, fra il concetto di 'libertà' e quello di 'autonomia': come la necessità, originata dalla legge che domina il pensiero, trasforma la libertà in autonomia, così la necessità costituita dalla presenza dell'oggetto (dalla presenza dell'impulso naturale) trasforma l'impulso all'«agire per l'agire» in un impulso ad agire attraverso concetti, che è la caratteristica principale dell'impulso puro[16] (caratteri-

[16] Ad ulteriore conferma di questo andamento 'dialettico' sta il fatto

stica del resto già presente, per altro verso, anche nell'impulso morale).

Quanto, infine, al percorso compiuto dall'io per ottenere consapevolezza di sé e per affermarsi quale fonte di moralità, occorre notare come in queste pagine vengano da Fichte proposti due modelli ad illustrare il medesimo fenomeno; due modelli o schemi reciprocamente diversi, dunque non sovrapponibili o utilizzabili contestualmente e, d'altra parte, due modelli che continuano a ripresentarsi entrambi nei suoi scritti – a dimostrazione della validità che l'autore riconosceva loro, ciascuno per la propria parte[17]. Esposti in estrema sintesi, potrebbero venir descritti, l'uno, come un procedere discontinuo, per cesure, per successive opposizioni e l'altro come uno svolgimento lineare e progressivo. Se poi volessimo correre il rischio di sottilizzare più di quanto non sia forse lecito, potremmo operare un'ulteriore distinzione tra l'acquisizione di consapevolezza di sé – che potrebbe anche venire qualificata come una acquisizione «progressiva» – e la 'costruzione' di sé, da parte dell'individuo singolo, come essere dotato di moralità. Tale costruzione certamente non avviene con gradualità nel tempo, ma è anzi una sorta di 'conversione' che suona come un atto di rifiuto netto di un precedente stile di vita.

Come che sia, da tempo Fichte aveva chiara un'idea, che verrà ribadita in modo incisivo nella *Ascetik* e che si ripresenterà con forza nella seconda stesura della *Sittenlehre*, ovvero che fra morale e non morale non esiste alcuna continuità, che i due livelli sono separati tra loro da un abisso

che, se la determinazione è indispensabile, d'altra parte la coscienza della indeterminatezza è però per l'io la condizione affinché esso diventi cosciente della propria autodeterminazione mediante la libera attività (cfr. *SW*, IV, 137; *GA*, I, 5, 131; trad. it., pp. 125 s.); anche in questo senso esso ci appare come il secondo termine che attende di venir sintetizzato nell'impulso morale.

[17] E non mi soffermo su quella che è l'origine vera di tante difficoltà presenti nel testo fichtiano, le cui conseguenze forse si fanno avvertire anche qui – e cioè sul contemporaneo riferimento all'io come egoità (totalità), all'io trascendentale, da un lato, e all'io come *specimen* di una individualità singola e concreta, dall'altro.

e che quello fatto per entrare dentro la morale è – per ricorrere all'immagine utilizzata dall'autore – «un salto»[18], con il quale ha luogo un «inizio» assolutamente nuovo. Insomma, a parere di Fichte, non si dà un procedere per tappe successive e progressive da un comportamento (non morale) ad uno (sempre più) morale; viceversa, ogni volta l'individuo consapevolmente abbraccia – decide di abbracciare – un determinato tipo di comportamento piuttosto che un altro. Era importante sottolineare questo passaggio, perché quasi quindici anni più tardi, proprio nella seconda redazione della *Sittenlehre*, Fichte svilupperà sul medesimo tema un'aspra polemica con Kant[19], nella quale taluni interpreti hanno colto anche elementi di autocritica nei confronti di sue precedenti prese di posizione. Suffragate, queste ultime, appunto dalla presenza di un altro schema, quello dell'acquisto progressivo di consapevolezza di sé come di un essere mosso da *Triebe* (di varia natura). Anche se neppure tale risultato è mai, per Fichte, frutto di una qualche sorta di automatismo; infatti, a mettere in movimento la procedura idonea a questo fine, è la riflessione – o meglio l'intelligenza che, come sempre, «riduce la natura in proprio potere, mediante la libera riflessione». Che in un contesto simile Fichte affidasse un ruolo al concetto era del tutto prevedibile: la sua opera è piena di tali esempi, il più illuminante dei quali è forse quello offerto dai *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* e rappresentato dal vario modo in cui si configura il concetto nelle diverse età della storia universale e dal diverso significato che la sua comparsa ogni volta assume[20]. Come si è visto, l'impostazione presente nella principale opera fichtiana di filosofia della storia, costitui-

[18] «Es gibt ... zur moralischen Gesinnung gar keine strikte Linie aus vorhergehenden Zuständen und Gesinnungen; man kommt zu ihr nur durch einem Sprung in ein absolut anderes, der Naturgesinnung gänzlich entgegengesetztes Gebiet» (*Ascetik*, *SW*, XI, 124 e 128; *GA*, II,5, 61 e 65). Qualcosa di simile lo aveva del resto già detto nel *Naturrecht*: «La moralità è, in generale, soltanto una, e non è passibile di nessuna gradazione» (*SW*, III, 265; *GA*, I, 4, 63; trad. it., p. 231).

[19] Cfr. *infra*, Parte prima, cap. III, p. 240 e nota 49.

[20] Cfr. *supra*, «Fichte e il suo tempo», pp. 32 ss.

sce una esemplificazione efficace della compresenza, nel nostro autore, dei due citati modelli.

Attivi, questi ultimi, in una pluralità di campi, il loro luogo di elezione è dunque il terreno etico o morale; a proposito del quale siano permesse ancora due brevi notazioni. La prima riguarda l'educazione, che continua ad esercitare nel tempo un ruolo di forte rilievo, nonostante lo scoglio pregiudizialmente frapposto dalla impossibilità di educare chicchessia alla moralità. Come si sa, la soluzione adottata da Fichte è quella del ricorso all'esempio capace di sollecitare all'azione morale, in modo tale che ciascuno finisca per autoeducarsi. Qualcosa di analogo a quanto accade per la pedagogia avviene per l'ascetica[21], che ha il compito di fortificare l'essere umano[22], debole potremmo dire per definizione; operando in tal senso, essa compie quel lavoro di «mediazione» che solo impropriamente può chiamarsi così (perché fra l'azione morale e ciò che è privo di questa caratteristica non si dà, appunto, mediazione possibile, bensì cesura netta) e che in buona sostanza non è altro se non un rafforzamento di ciò che viene presupposto già come 'buono'[23]. Come si vedrà subito, la luce della legge morale, che brilla in ogni uomo, può oscurarsi in più modi e per più motivi, ma che la «buona volontà» come tale sia una precondizione trova conferma nel sentimento della certezza di che cosa sia il dovere. È facile constatare come anche qui siano stati messi in giuoco entrambi i modelli: se infatti, da un lato, il discorso fichtiano sull'etica non è un discorso di illuminazione progressiva (un calco dell'atteggiamento teo-

[21] Oltre alla citata *Ascetik* (*SW*, XI, 119-144; *GA*, II, 5, 59-77) si veda *Sittenlehre* (1812), *SW*, XI, 41 s.

[22] Ricordandogli, tenendo desta in lui (grazie a quella procedura non scientifica che è l'associazione di idee), l'idea del dovere, ove ciò è possibile: *SW*, XI, 125 s. e 127 s. Cfr. anche *supra*, Parte introduttiva, cap. II, pp. 81 s.

[23] Interessante la notazione di Fichte a proposito della ascetica: quando ci si occupa di questa non si fa scienza ma null'altro che psicologia (si può aggiungere: disciplina bandita dai filosofi, a partire dalla «rivoluzione copernicana» del criticismo); non perciò si può però evitare di farla.

rico della metafisica secentesca, con la sua progressione dall'oscuro alle idee chiare e distinte), ma è piuttosto un discorso condotto sempre partendo, per dir così, dall'alto, dal *Princip der Sittlichkeit*, dalla moralità per la quale l'uomo si è deciso una volta per tutte[24], d'altro lato la possibilità che l'essere finito si trovi in una situazione in cui ha perso di vista questa sorta di traccia luminosa, lo pone in condizione di dover intraprendere un cammino sulla via del ristabilimento della luce.

3. *La certezza del dovere e il 'materiale' della legge morale*

Allorché l'uomo eleva a coscienza l'impulso cieco di cui si è detto, riflettendo su di esso[25], nel limitarlo lo determina e lo trasforma da «cieco impulso verso l'assoluta causalità» in una «legge di causalità condizionata»[26]. È esattamente in questo punto che la libertà come causalità assoluta (*Selbstständigkeit*) diventa autonomia, «*bedingte Causalität*», e l'intervento della legge subentra e si sostituisce all'azione dell'impulso. La massima che ad esso presiede coincide con l'imperativo che comanda di compiere ciò che il «dovere» richiede: qui ormai, e qui soltanto, «massima» equivale a «principio».

Chi ha chiara coscienza del dovere non può non farlo; asserzione, questa, per Fichte di per sé evidente e addirittura tautologica, dal momento che la decisione di seguire quanto detta il dovere scaturisce dalla coscienza stessa e que-

[24] Questa idea del «salto» era implicita già nella relazione, sopra esaminata, tra volontà e «forza» naturale: «dove interviene la volontà e, in generale, l'Io, la forza naturale ha completamente esaurito il proprio compito. *Mediante essa non è possibile ... assolutamente nulla*» (*SW*, IV, 160; *GA*, I, 5, 149; trad. it., p. 148).

[25] Il fatto che si potrebbe anche non riflettere su di esso costituisce una ulteriore conferma che siamo noi a «produrre» la legge morale, la quale «... non è affatto qualche cosa che sia in noi senza alcun nostro concorso...» (*SW*, IV, 192; *GA*, I, 5, 177; trad. it., p. 178).

[26] *SW*, IV, 191 (*GA*, I, 5, 176; trad. it., p. 177).

st'ultima, quando è *chiara*, *non può* dettare nulla di diverso. Ora che il livello della chiarezza è stato raggiunto, la strada da percorrere è già tutta segnata. «Diabolica» sarebbe quella massima che imponesse di non ottemperare al dovere pur discernendo con chiarezza che esso è dovere; ma «il concetto del diavolo si contraddice in se stesso e si elimina da sé»[27]. In un'ultima e definitiva confutazione della dottrina del male radicale, Fichte ripropone una convinzione da sempre radicata nel suo pensiero ed applicata ai temi e alle circostanze più diverse, secondo la quale l'intelligenza non può che agire sulla scorta di determinati parametri e se essa per assurdo si risolvesse a seguire altri parametri cadrebbe in contraddizione con se medesima – ciò che ad una intelligenza non può comunque accadere, salvo scoprire che non di una intelligenza si trattava.

Ciononostante, radicale o meno che sia, il male esiste pur sempre ed esige di venire spiegato, tanto più in una situazione come l'attuale, in cui si dichiara che una contraddizione vera e propria non c'è ma poi ci si trova di fronte ad uno scarto del quale di fatto non si è data compiuta ragione. La risposta a tale questione[28] riveste dell'interesse, per la possibilità ch'essa offre di venir collegata direttamente con un altro momento di rilievo della dottrina sia kantiana che fichtiana, quello cioè riguardante il sentimento della «certezza del dovere» di cui ogni uomo, in quanto uomo, è dotato[29]. Se, dunque, la coscienza del dovere non può deliberatamente rifiutare il dovere, può invece accadere che

[27] *Ibidem*.

[28] Ci si limita ad illustrare il nocciolo di tale risposta, relegando in nota qualche accenno al quadro più largo, per non dar spazio a quella casuistica su cui talora, come qui, Fichte apre degli squarci.

[29] Un tema, questo del sentimento della certezza, che attraversa gran parte della produzione fichtiana (e che è particolarmente rilevante per una messa a punto del rapporto fra «morale» e «religione»: sul «ruolo centrale dello *Evidenz* – o *Überzeugungsgefühl* – nella teologia del primo Fichte» v. CESA, *Fichte critico di Reimarus? A proposito di uno scritto giovanile di J.G. Fichte*, in CESA, 1992, pp. 59-80 e in partic. p. 62); cfr., a titolo di esempio, i §§ dal 24 al 26 di *Rückerinnerungen* (al § 24 è teorizzata la differenza fra sentimento «sensibile» e «intellettuale»), *SW*,

essa in qualche modo e per qualche motivo «si oscuri». Era la «chiarezza» il punto massimo da ottenere e la perdita di visibilità risulta pur sempre possibile, essendo quest'ultima il prodotto concomitante e coincidente della attività riflessiva e della libertà/spontaneità (si noti che la «visibilità» – *Sichtbarkeit* – verrà dal Fichte più maturo fatta coincidere con il binomio p e n s i e r o - v i t a). Può quindi talvolta accadere che la coscienza tralasci di mantenere desta l'attenzione sul proprio oggetto, di esercitare con costanza la propria attività riflessiva, di operare quell'«atto di libertà», di assoluta spontaneità, mediante il quale essa stessa si mantiene in vita. Ed è sufficiente che ciò accada qualche volta – dal momento che la moralità in Fichte, come già in Aristotele, ma anche in Kant, non è un atto unico o una somma di atti unici, ma è continuità, esercizio, abitudine (basti qui richiamarsi a quanto già detto a proposito del ruolo dell'educazione nel pensiero fichtiano). Quando la coscienza del dovere si oscura, due sono le alternative: o si ricade in una delle condizioni già analizzate, tornando in balìa dei due tipi di impulso sopra descritti, e in tal modo

V, 355-358 (*GA*, II, 5, 144-151) e ancora: «In generale io non posso *volere* ... senza volere qualcosa di determinato e limitato ... Nell'esigenza di volere conformemente al dovere è quindi contemporaneamente implicita l'esigenza di volere in questo modo qualcosa di determinato. Che questa determinazione della volontà ad opera della voce della coscienza ... sia certa, è cosa che si *crede*: – ma mai per ragionamento o per un qualche concetto generale, bensì originariamente e immediatamente. Già qui compare la religione; o, più propriamente, qui si ha il primo elemento di congiunzione tra morale pura e religione». «Ora però da questa determinazione della volontà deriva anche un'azione: da questa scaturiscono altre conseguenze, per me stesso imprevedibili, nel mondo degli esseri razionali ... Io non posso calcolare queste conseguenze, che non stanno assolutamente più in mio potere: tuttavia io credo che esse sono buone e conformi al fine razionale, e lo credo con la stessa certezza *originaria*, che mi ha indotto al primo agire; non potrei nemmeno agire se non mi accompagnasse anche sempre questa fede. Questa è ora la religione» (§ 32, *SW*, V, 364; *GA*, II, 5 161 s.; trad. it., p. 212). A ciò si colleghi anche il § 33, nonché *Über den Grund unseres Glaubens*, *SW*, V, 182 (*GA*, I, 5, 351): «Die Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist *Glaube*; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube». Si veda anche HAERLIN, 1988 (su Fichte pp. 225 ss.).

azzerando ogni elemento di moralità a guida delle nostre azioni, oppure si resta con la coscienza del dovere, ma con una coscienza solo «indeterminata» di esso, come se avessimo operato una sorta di «astrazione» da questo[30]. Diversi sono i modi possibili di questo presentarsi indeterminato del dovere alla coscienza[31], ma in ciascuno di essi ci troviamo in una situazione di compromesso.

Quando invece possediamo coscienza del dovere, allora essa – come si è detto – non può sbagliare. Il criterio in base al quale stabilire la certezza di ciò che «ogni volta» è il m i o dovere lo ricaviamo dal «sentimento» che alberga in noi, il

[30] È molto interessante la descrizione del meccanismo attraverso il quale si compie questo passaggio dalla determinatezza alla indeterminatezza, passaggio che risulta singolare e necessita perciò di una spiegazione, dal momento che è il percorso inverso quello che viene normalmente tracciato – e illustrato dal filosofo – nell'itinerario di acquisizione di una razionalità consapevole da parte dell'essere finito. L'analogia – in realtà solo parziale e che alla fine risulta fuorviante – con il procedimento dell'astrazione servirebbe a stabilire l'assenza di determinazioni particolari. Quello che invece conta è che qui non si ha alcun tipo di determinatezza, né particolare né generale; qui si ha quello stesso tipo di indeterminatezza che caratterizza l'immaginazione come avvio del processo conoscitivo, come un librarsi fra opposti che è poi compito dell'intelletto fissare (sul ruolo dell'immaginazione nel pensiero di Fichte si veda almeno SALVUCCI, 1963, nonché DI TOMMASO, 1986). Una volta venuta meno la presa dell'intelletto, si potrebbe dire, ci troviamo di nuovo in una situazione in cui «gli oggetti» «si librano innanzi» a noi «come in un sogno e avvolti in una nebbia» (*SW*, IV, 194; *GA*, I, 5, 179; trad. it., p. 180).

[31] La determinatezza del dovere può venir meno secondo una triplice modalità: o rimane presente alla nostra coscienza soltanto il concetto, in generale, del dovere – la sua f o r m a – mentre ne vanno persi i contenuti e resta del tutto indeterminato l'oggetto del nostro dovere, un oggetto che viceversa è ben individuato e al quale dovrebbe corrispondere una azione determinata – la sola idonea fra tutte le azioni possibili –; ovvero scompare la determinatezza temporale, e allora siamo sì consapevoli del nostro dovere ma riteniamo di poterne rinviare – di fatto anche all'infinito – l'esecuzione; ovvero, e questa è un'ulteriore possibile alternativa, pur essendoci chiaro l'oggetto del nostro dovere, e il c o n t e n u t o dell'azione che vi corrisponde, si oscura in noi la consapevolezza circa la sua forma ed esso non suona più come un «comando», bensì soltanto come un «buon consiglio», cui non è poi così cogente l'obbedire (*SW*, IV, 195 s.; *GA*, I, 5, 179 s.; trad. it., pp. 180-182).

«sentimento della verità e della certezza» («Gefühl der Wahrheit und Gewissheit»), della giustezza della nostra convinzione riguardo al dovere[32]. Il fondamento di tale sentimento non risiede – come Kant pare limitarsi ad affermare – nel sentimento di ognuno; «la filosofia trascendentale ha l'obbligo di fondare la possibilità di tale sentimento della certezza»[33] e questo è ciò che Fichte ritiene di aver fatto qui, dimostrando come quel fondamento sia costituito dalla «armonia» (cui già in passato più volte aveva fatto esplicito riferimento) fra l'io originario (puro) e l'io reale. In grazia del fatto che l'io puro è «al di sopra di tutti i tempi e di tutti i cambiamenti nel tempo»[34], una volta raggiunta l'armonia l'io empirico riesce, mediante tale unificazione, esso stesso ad elevarsi.

Come abbiamo avuto modo di vedere, il «sentimento della certezza» di ciò che è il dovere, in una situazione data, costituisce un criterio di giudizio necessario ed anche sufficiente; necessario e sufficiente, però, soltanto *ex post*. E qui si ha l'impressione che Fichte non intenda semplicemente intervenire nel dibattito condotto da Kant[35] con i moralisti inglesi e con la filosofia scozzese del suo tempo, o prendere le distanze da Rousseau – pur senza disattendere del tutto i suoi suggerimenti per una filosofia del sentimento morale, suggerimenti in qualche modo analoghi, del resto, a quelli che a Fichte provenivano anche dall'ambiente tedesco della tarda *Aufklärung*. Sembra, soprattutto, che egli stia proseguendo e rafforzando la propria linea di critica a Kant per la mancata «fondazione» di una dottrina morale e, in seconda istanza, che proprio nei confronti di Kant faccia valere

[32] *SW*, IV, 165 ss. (*GA*, I, 5, 153 ss.; trad. it., pp. 152 ss.).

[33] *SW*, IV, 168 (*GA*, I, 5, 156; trad. it., p. 155).

[34] *SW*, IV, 169 (*GA*, I, 5, 158; trad. it., p. 156). E qualche riga dopo l'autore aggiunge (del resto lo aveva già precisato nella *Bestimmung des Menschen*) che quel sentimento non può ingannare, giacché esso sorge soltanto ove si sia creato l'accordo o l'armonia di cui sopra: «... la mia certezza ... deriva da un sentimento *immediato*» e questo è un criterio interiore.

[35] Cfr. SCHRADER, 1991.

l'obiezione (connessa come una sua conseguenza al precedente motivo di critica) per cui, ove non venga dedotto il principio della moralità, allora non è possibile sottrarsi dall'avere come unico referente giustappunto il sentimento morale[36].

Se vogliamo individuare con sicurezza, fra le infinite azioni possibili, quell'unica azione conforme al dovere e – molto di più – se vogliamo costruire una s c i e n z a dell'etica, occorre dunque essere in grado di determinare *a priori* qual è il nostro dovere. Esso consiste nella raggiunta «autonomia» da parte dell'io e nella sua capacità di utilizzare le 'cose' al di fuori della sua sfera, in modo che anch'esse concorrano a conseguire tale scopo. La relazione che sussiste fra l'io autonomo e le 'cose' esterne all'io (il mondo naturale in cui è immerso, ma anche, come vedremo subito, il mondo degli uomini in mezzo ai quali vive) è quella stessa relazione che consente di ottenere il «materiale» della legge morale e di costruire per tale via quell'etica m a t e r i a l e e c o n c r e t a che – lo si è detto – costituisce una delle principali istanze dell'etica fichtiana.

Si può già qui dire – ma su questo punto occorrerà tornare più avanti, quando il quadro complessivo di una dottrina etica nel pensiero di Fichte si sarà ulteriormente arricchito – che la nozione di «egoità», nel suo rapporto con quella di «autonomia», contiene, e cerca di dar risposta, a due distinti ordini di problemi. Per un verso, essa può trovare soluzione alla questione che già Kant aveva posto con chiarezza – e cioè come possa darsi da un lato spontaneità assoluta e dall'altro la coercizione della legge e, più ancora, come questi due elementi reciprocamente contraddittorii siano poi di fatto capaci di coesistere. Sembra possibile, paradossalmente, affermare che quanto più acutamente Kant avvertì il problema, tanto meno lavorò alla sua soluzione, quasi che il «dualismo» che contrassegnava la sua visione

[36] Per una critica serrata a Kant relativa, da un lato, alla sua pretesa di espungere il sentimento morale dalla sfera della ragion pratica e, dall'altro, al sostanziale – e inevitabile – fallimento di questo tentativo, si veda in LAMANNA, 1968³, il cap. I «Sentimento e ragion pura pratica», pp. 3-55. V. anche PIOVANI (ed), 1967.

filosofica gli impedisse qualsiasi ricerca in questa direzione. Viceversa Fichte – per il quale la questione si pose in termini assai più significativi in campo giuridico che non in campo etico – in realtà continuò a riflettere sullo scarto fra *Selbständigkeit* e *Autonomie*, ma forse senza considerarlo così lacerante, proprio grazie alla unitarietà di visione che la figura della *Ichheit* rendeva possibile e grazie al fatto che la volontà (che – lo si è visto – resta pur sempre il *primum*) costituisce una sorta di precondizione, sufficientemente rassicurante nel suo carattere di fondo, giacché ad essa non può accadere di determinarsi in modo contrario al suo essere. L'altro versante problematico è rappresentato dal fatto che, se devono darsi dei doveri particolari, l'egoità stessa deve in qualche modo particolarizzarsi. Questo naturalmente acuisce la tensione fra libertà come indipendenza e libertà come autonomia, giacché «l'armonia» di cui sopra, lungi dall'essere operante, va ricercata e faticosamente costruita; purtuttavia il filosofo – che, come testimoniano le *Lezioni sulla destinazione del dotto*, ha visto il problema e si è impegnato, se non a risolverlo, almeno a impostarne i termini – non appare, almeno alla data di redazione del *Sistema di etica*, troppo pessimista circa le possibilità di composizione degli elementi che stanno tra loro in tensione.

Per poter stabilire – del tutto *a priori* – quale sia, all'interno dell'agire molteplice (ovvero, fra le infinite azioni possibili), q u e l l ' u n i c a azione che è realmente conforme al dovere, occorre riuscire a trovare una determinatezza della ragione, e cioè un alcunché di t o t a l m e n t e d e t e r m i n a t o che sia però, insieme, esso stesso ragione; da una determinatezza di tal genere deriverà la completa determinatezza dell'oggetto da essa prodotto (nel senso di: modificato dalla stessa attività conoscitiva). Osserviamo tuttavia che, se la figura della «determinatezza» costituisce il presupposto per l'intervento della «limitazione», è d'altra parte evidente che non si può a buon diritto parlare di una ragione *stricto sensu* 'limitata'[37]; occorre per-

[37] La limitatezza attiene soltanto alla ragione dell'essere finito, come

ciò cercar di capire che cosa Fichte intenda indicare con tale espressione, tenendo nel contempo presente l'altra faccia del problema, e cioè che l'agente – il soggetto di quell'unica azione – ha agito in quanto in lui ha operato un impulso che, a sua volta, ha dovuto esso stesso limitarsi per il solo fatto di essere diretto verso un oggetto determinato. Ma essendo, questo, un impulso all'assoluta indeterminatezza, l'«originaria limitatezza» dell'impulso, che pur era richiesta, non poteva riguardare la «forma» dell'impulso medesimo; non restava, perciò, che essa riguardasse il suo «contenuto». Quando Fichte, in questo luogo, parla genericamente di «ragione»[38], è probabile ch'egli si riferisca a quella delle due polarità della *Ichheit* che coincide con l'io soggettivo, con l'io pensante (che è «volontà», «libertà», ma forse non ancora «autonomia»); che pensi insomma all'intelligenza nella sua a g i l i t à , nella sua assoluta s p o n t a n e i t à. Anch'essa è caratterizzata, nel suo agire spontaneo, da una tendenza originaria[39]: si tratta di quell'impulso che accompagna l'intelligenza fin dal suo primo sorgere (meglio sarebbe dire: di quell'impulso eternamente compresente all'intelligenza) e che, nel suo tendere alla «assoluta indipendenza»[40] da tutto ciò che non è lui stesso, trova un limite

aveva specificato con particolare incisività l'autore in apertura della *Zweite Einleitung*.

[38] *Vernunft* (*SW*, IV, 211; *GA*, I, 5, 193; trad. it., p. 195).

[39] Forse la si potrebbe interpretare come un analogo di quell'impulso 'senza nome' che abbiamo già avuto modo di incontrare; con questa differenza però, che l'impulso all'assoluta indipendenza (*Selbständigkeit*) è lo *Streben* che è proprio della spontaneità del pensiero, se si vuole della *Ichheit* guardata dal lato dell'intelligenza; mentre l'impulso 'cieco' e indeterminato di cui si è sopra trattato è l'impulso dell'io che opera nella vita reale, e dunque l'impulso del singolo io, empirico e individuale, considerato come unità di sensibile e di intellettuale, visto nel suo atteggiarsi nei confronti dell'agire.

[40] Il titolo del paragrafo al quale sto facendo ora riferimento – il § 18 – suona: «*Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit*» e, per le ragioni addotte più sopra, mi pare che sia qui assai più consono tradurre *Selbständigkeit* con «indipendenza» piuttosto che con «autonomia», come nella trad. it. della *Sittenlehre* (ed. CANTONI, 1957, p. 245). Per una

nell'egoità medesima (venendo da questa, ma da questa soltanto, limitato e determinato); un limite che deve accettare di buon grado, se non vuole esso stesso cessare di esistere, se non vuole disperdersi nell'infinità. Una determinatezza della ragione è dunque una egoità nella quale l'assoluta (indeterminata) spontaneità dell'intelligenza, divenuta una sorta di precipitato, può conferire all'azione dell'io una direzione e un oggetto; questo per tradurre ciò che nel linguaggio fichtiano suona come un processo «sintetico» nel quale vengono ad unirsi i concetti di egoità e di spontaneità assoluta e il cui esito è costituito dal concetto di «fine ultimo», espressione del contenuto di quella legge morale che comanda all'io di essere un io autonomo.

4. *Le «condizioni dell'egoità»*

Ma per poter accertare la relazione che sussiste fra l'io dotato di autonomia e il mondo esterno, e per poter di conseguenza delineare i contenuti dell'agire morale dell'uomo, c'è da compiere ancora un passo; ed esso consiste nella descrizione ravvicinata di quella *Ichheit* che sappiamo essere un intero, una totalità, di cui abbiamo anche già analizzato il meccanismo della reciproca interazione fra io soggettivo e io oggettivo, ma della quale devono ancora essere illustrate quelle che Fichte chiama le «condizioni».

Lo svolgimento del discorso reduplica la descrizione dei tratti della egoità in generale. Anche lì si era partiti dalla componente della naturalità, per mostrare l'incidenza, oltre che l'ineludibilità, dell'impulso naturale; ma si era poi, subito dopo, posto l'accento sulla capacità di azione indipendente da parte dell'io in quanto sa e vuole, ed anzi sulla sua funzione di guida, esercitata nei confronti dell'impulso medesimo, primo tramite fra l'io e il mondo ad esso esterno. Qui, ancora una volta, è il corpo la prima delle condi-

trattazione più precisa del tema, si veda *supra*, Parte prima, cap. I, nota 28 e la *Premessa del curatore* a J.G. Fichte, *Sistema di Etica*, ed. DE PASCALE, 1994, pp. XXVIII-XIX.

zioni dell'egoità (di quell'egoità che tende alla realizzazione della legge morale), nella misura in cui esso funge da conduttore di ogni nostra percezione, fonte prima di conoscenza, e costituisce il tramite per l'agire dell'io che è *in primis* un agire determinato dall'impulso naturale; il quale ultimo «spinge» (*treibt*), in prima istanza, e continuerebbe indefinitamente a farlo se l'uomo fosse solo una componente dell'universo fisico. Giacché però egli è, insieme, intelligenza – l'altra «condizione dell'egoità» – l'impulso naturale non resta mai del tutto, per dir così, nel suo stato originario e non può non incrociare l'azione della libertà/volontà. È quest'ultima in realtà a 'spingere', anche quando semplicemente accetta di seguire ciò cui l'impulso naturale anela o quando interviene privilegiando un impulso fra i molti possibili. Quanto a questa «attività ideale» (espressione non frequente in Fichte, ma alla quale egli fa ricorso qui per porre in risalto appunto l'elemento attivo, dinamico con cui l'io opera la riflessione, innanzitutto su se stesso), solo artificiosamente la si può distinguere in un momento intellettuale e in uno volitivo:

«Solo se io sono intelligenza, e in quanto io lo sono, esiste una legge morale; quest'ultima non si estende più in là della prima, perché questa è il veicolo di quella»[41].

Ma nonostante non sia possibile che «materialmente» si dia una subordinazione dell'intelligenza alla volontà, ciò deve accadere sotto il punto di vista «formale», essendo il fine ultimo dell'uomo un fine morale (etico) e non teoretico.

Nei confronti del corpo, strumento dell'agire, così come nei confronti dell'intelligenza, che persegue la conoscenza del dovere, l'essere razionale finito ha dei «doveri» commisurati agli scopi rispettivi[42]. I doveri che competono all'una

[41] *SW*, IV, 217 (*GA*, I, 5, 198; trad. it., p. 201).

[42] Al corpo, oggetto di doveri nel campo etico («comandi morali materiali» – come qui Fichte li definisce, per sottolineare che si tratta di comandi relativi alla sfera della materia, e di quella parte di materia che è appunto il corpo, ma inseriti nella più vasta finalità dell'agire morale di

e all'altra condizione dell'egoità sono, in entrambi i casi, di tre tipi, il primo negativo, il secondo positivo, mentre il terzo è detto «limitativo» (forse sulla scorta della correzione apportata da Kant alla definizione dei giudizi di qualità). Al divieto di trattare il nostro corpo come se esso costituisse una finalità per noi – come oggetto di un godimento fine a se stesso – si associa il dovere di conformarlo in modo tale da renderlo idoneo a perseguire tutti i possibili fini della libertà[43]. E qui ben si vede la dignità che al corpo umano viene da Fichte conferita: esso non è solo il tramite verso tutto ciò che materiale non è, ma è anche una base di partenza ineliminabile per percorrere il cammino che deve venire percorso. L'ultimo comando, infine, è quello «limitativo», cui sembra competere la funzione di sancire – dopo la sconfitta del 'rigorismo' e dopo che è stata ammessa la legittimità di alcune forme di piacere – la superiorità del momento intellettuale; è il comando che dichiara contrario alla legge ogni godimento che non si possa con buona convinzione annoverare fra quelli idonei a perseguire i fini della libertà. Come è ovvio, è in queste pagine che si contano le maggiori difficoltà, scaturenti da una visione morale che tende ad innestare «contenuti» su una struttura ancora tutta formalistica.

Assai meno questioni solleva viceversa l'illustrazione dei doveri relativi all'intelligenza, che riecheggia tutta una parte – su cui abbiamo già avuto modo di soffermare la nostra attenzione – delle *Lezioni sulla destinazione del dotto*; in questo ambito, all'uomo è fatto divieto di porre qualsivoglia limite all'estensione della sua attività conoscitiva mentre, in positivo, gli vien richiesto di coltivare con libertà incondizionata la facoltà del sapere. Il comando limitativo

un individuo, che però agisce in primo luogo a t t r a v e r s o il suo corpo) erano stati riconosciuti, come si vedrà più avanti, corrispondenti diritti a livello giuridico (cfr. *SW*, IV, 216; *GA*, I, 5, 197; trad. it., pp. 199 s.).

[43] «... der Leib soll so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden» (*SW*, IV, 216; *GA*, I, 5, 197).

impone di orientare la ricerca alla superiore finalità del dovere, mai privilegiando un sapere astratto ma viceversa perseguendo un sapere capace di farsi immediatamente pratico[44].

La «coscienza della individualità» costituisce la terza e più complessa condizione dell'egoità. Nelle *Lezioni sulla destinazione del dotto* Fichte aveva anticipato alcune nozioni utili per affrontare la questione; prima fra tutte la definizione dell'uomo come essere sociale e poi l'individuazione, in lui, di un istinto alla socievolezza. In un 'crescendo' significativo, dopo aver semplicemente menzionato l'istinto sociale (l'istinto ad ammettere altri esseri ragionevoli fuori di sé), aveva annoverato quest'ultimo fra gli «istinti fondamentali» dell'uomo, per dichiararlo, infine, «istinto fondamentale» *tout court*[45]. Ma occorrerà attendere la redazione del *Fondamento del diritto naturale* per trovare un approfondimento di questo tema; né esso verrà abbandonato – come mostrano gli sviluppi contemporanei che compaiono nella *Wissenschaftslehre nova methodo*[46]. Si può però dire che sia questa *Sittenlehre* a costituirne la tappa più significativa; e qui – giacché ci troviamo in una sfera posta «più in alto» rispetto a tutte le altre scienze – anche la 'deduzio-

[44] Cfr. *supra*, Parte introduttiva, cap. II, pp. 81 ss.

[45] «Es gehört unter die Grundtriebe ...»; «Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres gleichen, ... zu finden»: *SW*, VI, 306 s. (*GA*, I, 3, 37 s.). Nella Introduzione a FICHTE (ed. MORETTO, 1989) il curatore rileva la possibilità di interpretare «alla luce degli esistenziali heideggeriani» gli «impulsi fichtiani», fra cui anche l'impulso alla socialità (il quale «può certamente essere interpretato, sull'esempio del *Mitsein* di *Essere e tempo*, come un modo di essere costitutivo del singolo individuo»: pp. 32 s.).

[46] Si tratta di una nuova versione della *Wissenschaftslehre*, pubblicata postuma grazie ad alcune *Nachtschriften* rinvenute, iniziata ben prima delle due menzionate *Introduzioni* alla dottrina della scienza e del I capitolo del *Versuch*. Fichte aveva cominciato ad esporla a lezione nel semestre invernale 1796/'97 – annunziandola con il titolo *Wissenschaftslehre nova methodo* – e su di essa continuerà a tenere corsi fino al 1799. Pubblicata per la prima volta nelle *NS* fichtiane (ed. JACOB, 1937), si legge ora in *GA*, IV, 2, 16-266. Sul ruolo del tema della intersoggettività nell'opera in questione, si veda in particolare DÜSING E., 1986, pp. 260 ss.

ne'[47] deve essere condotta partendo da un principio più alto. Si tratta del tema che ha permesso ad alcuni studiosi di porre in evidenza la presenza, nel pensiero di Fichte, di una dottrina della «interpersonalità»[48]; il nodo problematico è dato dalla necessità di spiegare l'essere umano come essere sociale, da un lato, ma, dall'altro, e molto di più, dall'esigenza di individuare, facendo ricorso allo schema della «azione reciproca», l'io – il che è possibile solo grazie alla posizione dell'esistenza, se non di una pluralità di io, di «almeno un altro io».

La dimostrazione, abbastanza complessa, procede per gradi successivi: inizialmente sembrano non incontrarsi difficoltà, giacché alla possibilità di esistenza di una attività libera al di fuori dell'io si arriva per il solo fatto di essere riusciti ad accertare la necessità che si dia «altra» libera attività al di là di quella prima. Ed una ulteriore possibile attività libera, che a quella si contrapponga, che cioè funga da «ostacolo» resistente e dunque delimitante, non può non darsi dal momento che l'io e la sua attività risultano limitati già dalla riflessione; il che consente di sciogliere l'aporia esistente fra l'attività libera dell'io e la limitatezza dell'io in quanto oggetto di riflessione (e la conseguente limitatezza della sua stessa libera attività). Problema più grave è invece quello costituito dal passaggio – per dirla in breve – dalla possibilità alla realtà. L'individualità la si ottiene soltanto quando si «trova» un io «*deter-*

[47] In realtà c'è stato chi, come CESA, *In tema di intersoggettività*, in CESA, 1992, pp. 189-207, ha sollevato obiezioni sull'opportunità di considerarla una deduzione di un altro essere razionale finito – per quanto il problema affrontato (ma non il problema centrale) sia anche quello di affermare la legittimità dell'«altro».

[48] Oltre a LAUTH, 1962 – che per primo ha attirato l'attenzione su questo tema – e ai citati studi di DÜSING E., 1986; CESA, 1992, pp. 189-207 e HUNTER, 1973, si vedano MASULLO, 1965 e MASULLO, 1986; RADDRIZZANI, 1987 (con particolare riferimento alla incidenza di questo tema nella *Wissenschaftslehre nova methodo*, opera di cui il medesimo autore ha curato l'edizione e la traduzione francese, Losanna 1989); DÜSING E., in MUES (ed), 1989, pp. 174-197; IVALDO (a), in MUES (ed), 1989, pp. 163-173. Si veda inoltre NAULIN, 1969.

minato» e «*reale*»; poiché però la peculiarità ineliminabile dell'io è la libertà, per potere trovare l'io come determinato devo prima trovarlo come libero. Abbiamo infatti già visto che, ogni volta che l'io trova se stesso come oggetto, trova sé come prodotto (e impulso) naturale ma, a sua volta, l'impulso naturale appartiene alla *Ichheit*, all'io come totalità, a quell'io che, appunto come totalità, è un io «liberamente attivo» (das *Freithätige*[49]).

Resta così, di nuovo, in piedi l'aporia fra un mero «trovare» e un trovarsi come libero, come spontaneità che si autodetermina; occorre perciò condurre un ragionamento parallelo a quello già condotto agli esordi di questa *Sittenlehre*, allorquando si era trattato di «trovare» se stesso come «volente» (ove il 'trovare' era semplicemente un apprendere e il 'trovante' era in una situazione di passività rispetto al trovato), ma con l'ulteriore complicazione costituita dal fatto che adesso non basta più pensarsi «separati» «da tutto ciò che non siamo noi stessi»[50] e che, inoltre, abbiamo già acquisito il sapere di noi stessi come di una egoità che è insieme u n i t à e t o t a l i t à. L'unica possibilità che l'io «trovi» la propria autodeterminazione in modo che sia fatto salvo il momento della spontaneità (in quanto opposto a quello della passività) è che il soggetto del 'trovare' sia esso stesso una libera attività. Per esser più chiari: libera attività significa attività del concetto, attività ideale che, dal di fuori (dell'io) sollecita – o anche invita (*auffordert*) – l'io a determinarsi; supporre una quantità (un *quantum*) di attività ideale, che si rivolge ad un'altra quantità di attività ideale e la sollecita a sapere se stessa, è l'unica via che consente all'io di autodeterminarsi senza il suo stesso concorso e avendo nel contempo superato lo scoglio costituito dall'istanza della non-passività.

Comprendendo questa sollecitazione che mi proviene da un altro io, io «pongo» me stesso «attribuendomi una determinata sfera di mia libertà»; certo, devo ancora riflettere

[49] *SW*, IV, 220 (*GA*, I, 5, 200).

[50] *SW*, IV, 18 (*GA*, I, 5, 37; trad. it., p. 19).

su questa mia libertà e, correlativamente, sulla libertà altrui, dal che seguirà tutta un'altra serie di operazioni mentali e di comportamenti. D'altra parte, la mia 'libertà' è tale che io potrei anche non decidermi mai a questa successiva riflessione, ma quello che ho comunque conseguito è la certezza della esistenza, accanto alla mia, di almeno un altro essere ragionevole[51], di un «individuo» – determinato tanto quanto io stesso sono stato da questi determinato – che ha voluto «comunicarmi un concetto». Con ciò, Fichte ha inteso dimostrare – come afferma a tutte lettere – che un essere razionale non può divenire tale in una situazione di isolamento; si potrebbe dire ch'egli abbia voluto innalzare a livello di proposizione scientifica l'assunto della socievolezza dell'essere razionale finito[52]. E, come nelle *Lezioni sulla destinazione del dotto* aveva preannunciato la complessità della nozione di egoità e successivamente aveva dichiarato l'«uomo in sé» una mera astrazione, così adesso l'interpersonalità – applicazione ulteriore della nozione di

[51] Fichte denuncia esplicitamente l'impossibilità di dimostrare la necessità dell'esistenza di «più» esseri razionali (*SW*, IV, 221 e 223; *GA*, I, 5, 201-203). Un tentativo non di dedurre la realtà di una molteplicità di io ma almeno di mostrare la possibilità di esistenza di più individui al di fuori dell'io è stato da Fichte esperito ricorrendo alla nozione di «prodotto d'arte» – o, in senso più ampio, prodotto «artificiale» (*Kunstprodukt*). In sintesi, si può illustrare questo passaggio dicendo che ciò che è necessario, ma anche sufficiente, è che l'io possegga il concetto di un essere razionale e reale al di fuori di sé; non occorre che questo altro essere agisca immediatamente in relazione con l'io. Avvenuta la *Aufforderung*, all'io basta anche solo venire in contatto con la natura, invece che con un altro io, a patto che si tratti di una natura capace di rivelare al proprio interno l'azione di un essere razionale; una siffatta 'natura' è un «prodotto d'arte» che, per essere tale, denuncia la propria provenienza da un essere razionale, cioè da un essere che già prima di dare forma ad un 'oggetto' possedeva l'immagine del prodotto che avrebbe costruito. Questa nozione di prodotto artificiale offre inoltre la possibilità di tentare una spiegazione abbreviata dell'esistenza di 'un altro' essere razionale da un punto di vista trascendentale: il prodotto artificiale costituisce per l'io – o meglio per l'impulso presente nell'io – un ostacolo, e dunque un oggetto, e per giunta un oggetto particolare, determinato, il quale non è, a sua volta, una morta natura ma è espressione di una 'altra' libera attività che come tale limita non solo il nostro essere ma anche il nostro divenire.

[52] Cfr. anche *SW*, IV, 234-35 (*GA*, I, 5, 212 s.).

«azione reciproca» – diviene l'elemento fondante della limitazione della libertà dell'io. Se la sua libera attività è limitata dall'esistenza di anche una soltanto ulteriore libera attività, se anzi la presenza di questa seconda è proprio ciò che consente all'io di individuarsi – di esistere come io individuale –, è semplicemente impossibile che si dia una libertà che non sia insieme una libertà limitata: «Le azioni libere degli altri devono trovarsi in me originariamente come punti limite della mia individualità ...»[53]. Una serie di azioni mi sarà di conseguenza negata ma, di nuovo, l'intero arco delle azioni che mi sono invece concesse costituirà per me un ulteriore elemento di individuazione.

5. *La mappa dei doveri*

Quella sorta di progressione dal basso verso l'alto che abbiamo visto operante nella descrizione della acquisizione di consapevolezza morale viene riproposta in termini pressoché analoghi nella illustrazione dei doveri e nella loro interna articolazione. Una prima sfera di doveri – quelli tradizionalmente catalogati come «doveri verso se stessi» e che Fichte preferisce chiamare doveri «*mediati*» e «*condizionati*»[54] – si impongono al singolo[55] solo in quanto il suo agire morale «non procede senza impedimenti»; in quanto, cioè, non solo quell'uomo non è parte della «comunità dei santi» – meta ideale, scopo ultimo per quanto solo tendenziale

[53] *SW*, IV, 226 (*GA*, I, 5, 205; trad. it., p. 209).

[54] Così definiti per segnalare che si tratta di quei doveri che entrano in campo in una fase, si potrebbe dire, ancora di formazione. L'individuo 'in armonia' con i propri simili non ha più necessità di tenerne conto, perché, se è impegnato in una armonica relazione con i propri simili, ciò significa che ha già risolto il rapporto con se stesso. Questi doveri restano comunque «doveri universali», validi cioè per ogni individualità che si avvii verso una vita etica.

[55] E che nella trattazione della *Sittenlehre* «in senso vero e proprio» si abbia di vista l'io empirico, «*questo o quell'individuo determinato*», di cui adesso si esaminano i comportamenti, Fichte lo ha specificato sin dalle prime battute (*SW*, IV, 254 ss.; *GA*, I, 5, 229 ss.; trad. it., pp. 235 ss.).

dell'umanità – ma neppure partecipa egli, ancora, di quella vita «buona» che si svolge all'insegna del dominio della ragione. E così egli non riesce ad essere un «mezzo» idoneo al conseguimento del fine (la legge morale). Un mezzo – asserisce Fichte con una correzione-estensione del dettato kantiano – perché se è vero che, in quanto persona, l'essere razionale è fine in sé, tuttavia nei confronti dell'instaurazione del regno della legge morale, della ragione, il suo agire singolo non è più che uno strumento atto a conseguire questa finalità.

L'uomo agisce attraverso il corpo, l'intelligenza e la volontà (attraverso quello che Fichte chiama ora l'«elemento empirico» dell'io e con cui viene indicata quell'egoità determinata e concreta individuatasi entro l'infinita attività libera). Corpo, intelligenza e volontà devono diventare strumenti conformi allo scopo, cioè talmente duttili da trovarsi nella disposizione soggettiva più adatta ad assecondare la moralità come quel complesso di doveri verso gli altri, di doveri «immediati» – «assoluti e universali» – che costituiscono la struttura di una vita etica.

In realtà, i doveri verso se stessi erano già stati oggetto di trattazione, ma essi vengono ripresentati nella parte 'speciale', ed illustrati in dettaglio[56], probabilmente non solo per ragioni 'architettoniche' ma anche per ragioni più strettamente sistematiche: dopo aver partitamente indagato i doveri nei confronti del corpo e quelli nei confronti dell'intelligenza (nonché l'incidenza, in riferimento alla tematica morale, della relazione tra intelligenza e volontà), Fichte ritiene ora di doverli illustrare nel loro insieme e nel loro reciproco interagire, dal momento che è l'uomo intero a dover essere pronto ad affrontare nella migliore condizione il rapporto con gli altri soggetti morali. E, del resto, lo stesso schema tornerà a riproporsi nell'ambito dei doveri «immediati» e «universali» che l'essere razionale finito ha nei confronti dei propri simili[57]; con questa dif-

[56] *SW*, IV, 259-274 (*GA*, I, 5, 233-245; trad. it., pp. 239-254).

[57] L'affermazione della ragione da parte di se stessa nel mondo sensibile

ferenza, che i doveri verso noi stessi hanno come oggetto il n o s t r o corpo, la n o s t r a intelligenza e la n o s t r a volontà, in quanto strumenti possibili (meglio, potenziali) della legge morale, mentre i doveri verso gli altri riguardano l' a l t r u i libertà f o r m a l e , ove in gioco è, per ogni singolo, la relazione fra il suo corpo e la sua intelligenza/volontà ed il mondo esterno, sia esso mondo delle cose che mondo degli uomini.

Fra i doveri condizionati, il dovere alla autoconservazione è il primo ed abbraccia tutto il nostro essere – la salute del corpo così come quella dello spirito che, in positivo, deve venir promossa e, in negativo, salvaguardata da eccessi ed inerzie (il senso di queste indicazioni è chiaro; basti pensare alla dottrina fichtiana della f o r z a d ' i n e r z i a e alla correlata nozione di p i g r i z i a). Più interessanti sono due punti che ripropongono due luoghi classici della riflessione etica; il primo riguarda, in generale, la questione dell'estensione, se vogliamo dir così, del dovere alla propria conservazione in rapporto ad altri possibili comandi della legge morale; esso è in realtà ora solo accennato, proprio perché appartiene al più vasto contesto dei doveri incondizionati («assoluti»). Il secondo concerne la problematica del suicidio. L'atteggiamento dell'autore nei confronti di quest'ultimo punto pare quanto mai rispondente alla sua generale visione del mondo e particolarmente adeguato ai presupposti teorici del suo pensiero[58]. Tenuto fermo che la

richiede l'instaurazione di rapporti morali fra gli esseri umani e quest'ultima si realizza là dove appunto questi doveri «universali» vengono rispettati. Si noti come nei confronti della «*vernunftlose Natur*» – che, proprio perché tale, non ha per parte sua diritti – non si diano, a parere di Fichte, doveri per l'uomo; se, a fronte della specie umana, il singolo è uno strumento, a più forte ragione tale è la natura al cospetto dell'uomo (*SW*, IV, 275; *GA*, I,5, 246; trad. it., p. 255).

[58] Per quanto la sua posizione sia sostanzialmente analoga a quella kantiana, vi si nota un approfondimento maggiore del problema. Al di là delle apparenze, l'atteggiamento fichtiano suona inoltre più rigido, almeno per alcuni aspetti, di quello di Kant. In riguardo a quest'ultimo, va infine notato che, oltre ad alcuni accenni sparsi (per es. KANT, *Grundlegung*, *Ak*, IV, 397), il maggiore spazio dedicato alla questione si trova

distruzione della vita è distruzione del veicolo stesso della legge morale nel mondo e perciò è vietata nel modo più assoluto, il suicidio viene analizzato per la duplice valenza ch'esso possiede, come «decisione» di morire, come manifestazione «del predominio del concetto sulla natura»[59], come capacità, insomma, di opporsi con la forza del concetto a quell'impulso a conservarsi che è impulso fondamentale nella natura. Sotto questo aspetto, esso è da ritenersi espressione di una potente forza d'animo, tanto più se il suicida agisce con fredda determinazione (seguendo l'impulso alla assoluta libertà, che è in primo luogo tendenza a liberarsi dai lacci con cui la natura lo tiene avvinto). Se invece il suicidio viene considerato per quel che in realtà è, come una rinuncia ad accettare il negativo che la vita appresta per l'uomo, allora in esso si cela una pavidità da cui, al contrario, il virtuoso va esente, avendo egli saputo esercitare il «predominio del concetto stesso sul concetto», avendo trasformato – si potrebbe aggiungere – in impulso morale il coacervo dei suoi molteplici e contraddittori impulsi[60]. Piena d'interesse, soprattutto in vista degli sviluppi del pensiero dell'autore, mi pare anche un'altra notazione, che interviene là dove Fichte pone, sempre in relazione al tema

nelle *Lezioni di etica*, ove l'ultima parola mi pare ancora suggerita dalla rilevanza che il tema riveste sul piano religioso (KANT, *Ethik*, pp. 186 ss., trad. it., pp. 170 ss.). Per quanto riguarda *La metafisica dei costumi*, cfr. *Die Metaphysik der Sitten*, *Ak*, VI, il § intitolato: «Von der Selbstentleibung», pp. 422 ss. Per una analisi delle fonti kantiane sul tema, si veda DE VLEESCHAUWER, 1966.

[59] *SW*, IV, 267 (*GA*, I, 5, 240; trad. it., p. 247).

[60] Nell'esaminare sia la tesi di quanti hanno giudicato il suicidio un atto di «coraggio» sia la tesi opposta, e nel riconoscere le ragioni degli uni e degli altri (ragioni però entrambe parziali), Fichte riserva per sé una visione che abbraccia ma nel contempo supera tali differenti punti di vista, con, in più, una certa riluttanza ad accettarne la relativa terminologia; quasi che né il coraggio né la viltà siano concetti adeguati, significando il primo «risolutezza di fronte all'avvenire che ci è sconosciuto» – mentre «il suicida annulla per sé ogni futuro» – e apparendogli la seconda una qualificazione forse troppo impegnativa per connotare il venir meno della forza di fronte ad una situazione penosa (*SW*, IV, 268; *GA*, I, 5, 240; trad. it., p. 248).

trattato, la questione del rapporto fra vita terrena e vita soprasensibile (qual è per lui la vita oltre la morte): si conceda pure che, distruggendo la mia vita a t t u a l e , io non faccia che mutare «la forma» della mia vita ed entri anzi in una vita più alta. Ma ciò, lungi dal risolvere il problema, in realtà lo elude, in primo luogo perché la legge morale, vietandomi di essere indifferente, mi vieta anche di stare indifferentemente in una situazione o nell'altra ovvero di mutare una situazione a mio piacimento; essa «non lascia alcuna alternativa al mio arbitrio», giacché «in ogni situazione della mia vita o devo o non devo». E poi, obiezione altrettanto fondamentale (anche per valutare l'atteggiamento critico di Fichte nei confronti della dottrina kantiana), «... il comando del dovere ... si rivolge sempre ad una azione d e t e r m i n a t a»[61]; non mi richiede perciò di vivere, genericamente, per amore della vita – né della vita terrena né di quella futura – ma di vivere semplicemente per compiere, nella situazione a m e d a t a , il dovere[62].

Per quel che infine riguarda i doveri incondizionati («immediati» e «universali»), essi si dipanano secondo uno schema che sta in perfetta corrispondenza con lo schema che è andato delineandosi fin qui. Ma in realtà quest'ultima parte dello scritto cela un problema di non poco conto, nel momento in cui si apre ad una prospettiva nuova e assai più larga di quella osservata fino a questo punto, ad una prospettiva cioè collettiva, sociale. Non che essa insorga ora per la prima volta, perché, come si è ripetutamente avuto modo di vedere, l'educazione morale non è mai, se non in astratto, educazione di un singolo e richiede viceversa una costante interrelazione fra gli individui. Ma, d'altra parte, il punto di osservazione non può non modificarsi nel momento in cui oggetto dell'analisi non è più la costruzione morale di sé (ove per «sé» si intenda sia un singola individualità

[61] Spaziato mio.

[62] *SW*, IV, 264 e 265 (*GA*, I, 5, 237; trad. it., p. 245). E analogamente: «Esiste, quindi, per o g n i uomo determinato, in c i a s c u n a situazione, s o l o qualche cosa di d e t e r m i n a t o che sia conforme al dovere ...» (spaziati miei; *SW*, IV, 166; *GA*, I, 5, 155; trad. it., p. 153).

empirica che un soggetto morale universale ovvero un io collettivo-somma di individualità), bensì il rapporto fra esseri razionali finiti, tenuti alla reciproca osservanza di doveri. Che come è ovvio sono, per parte loro, doveri morali: essi vanno individuati nel rispetto per la «assoluta libertà e inviolabilità *del corpo*» altrui[63] e per l'altrui autonomia intellettuale, condizione prima di ogni agire morale, ma in modo pressoché inevitabile – e al di là di ogni distinzione fra morale e diritto istituita a livello della teoria – vengono poi a collidere sia con le prescrizioni e gli obblighi dettati dal diritto sia, in generale, con il potere di libertà che, sempre in teoria, è riconosciuto a ciascuno. Insomma, quando si passa nel campo delle relazioni interpersonali, lì l'aporia – anzi, più di una aporia – viene alla luce. E ciò perché, in primo luogo, la coincidenza acutamente teorizzata, da Kant in poi, fra *Selbständigkeit* e *Autonomie* non è in grado nella realtà di evitare la contraddizione fra libertà e necessità: lo scarto fra le due riemerge di continuo (essendo gli uomini esseri finiti) e perché di esso non si abbia a soffrire occorre aver raggiunto la perfezione morale. Perfezione che a sua volta per Fichte significa volontà-capacità di perfezionamento, 'attività' in vista del perfezionamento ovvero ricerca dell'armonia fra io empirico e io puro[64]. Un mondo di esseri siffatti, un regno della moralità, verrà tratteggiato più tardi, nella seconda *Sittenlehre*, e vedremo come allora l'intera prospettiva muterà radicalmente. Qui invece siamo, per dir così, a livello di mondo umano, siamo cioè – dopo che l'indagine ha indicato la meta, il fine ultimo – dentro il percorso che conduce a tale meta. E in questo ambito è ben possibile che, anche nell'ottica dei reciproci doveri morali, si dia conflitto e vengano tra loro a collidere le libertà individuali dei singoli, non trovandosi gli uomini ancora in quel

[63] Cfr. *SW*, IV, 276 e 277 ss. (*GA*, I, 5, 246 e 247 ss.; trad. it., pp. 256 ss.).

[64] A questo proposito si legge un'ulteriore correzione di Kant e della formula dell'imperativo categorico: «... nell'enunciato kantiano si parla soltanto dell'*idea* di un accordo e non già di un accordo *reale*. Noi mostreremo che questa idea ha un uso reale e che si deve cercare di realizzarla e in parte di agire come se essa sia realizzata» (*SW*, IV, 234; *GA*, I, 5, 212; trad. it., p. 216).

periodo aureo in cui l'obbedienza alla legge (morale) coincide con la realizzazione della libertà cui ciascuno aspira. In secondo luogo, l'aporia viene alla luce a seguito del conflitto, che si ha già sul piano della teoria, fra morale e diritto. Certo, l'averne distinti gli ambiti ha costituito un notevole passo in avanti, ma poi queste sfere vanno ritagliate dentro un medesimo mondo umano e non è detto che esse non finiscano per sovrapporsi almeno in parte, e dunque per disturbarsi a vicenda. E ciò accade, appunto, sul piano stesso della teoria; basti pensare alla circostanza per cui i doveri richiesti dall'etica non sempre coincidono con gli obblighi prescritti dal diritto o al fatto che i due ambiti non hanno pari estensione, essendo quello dell'etica più ampio di quello del diritto (in grazia della distinzione canonica fra spazio dei rapporti esterni tra individui e momento della interiorità della coscienza di ciascuno, la quale però a sua volta deve entrare in relazione con altre coscienze, di altri individui).

E quando si dà conflitto, occorre, per sanarlo, un potere più forte dei singoli contendenti. Questo accade, sempre, nella sfera giuridica ma accade, anche, nella sfera etica, come ci suggeriscono quelle pagine nelle quali – per la prima volta in questo scritto – compaiono riferimenti al ruolo dello Stato o di altre istituzioni, per esempio la Chiesa. Già nella trattazione del primo tipo di doveri incondizionati incontriamo tali riferimenti e l'impressione è che la loro presenza si vada infittendo col procedere del discorso.

Ma prima di concentrare di nuovo la nostra attenzione sul tema dei doveri e sulla loro ulteriore articolazione – tema che concluderà l'esposizione dedicata a questa prima *Sittenlehre* – pare opportuno soffermarsi ancora in breve sulle difficoltà sopra accennate, per constatare di nuovo come esse si ripropongano puntualmente ad ogni nuovo scritto, qualunque sia il tema trattato, qualunque sia l'angolo prospettico prescelto e a qualunque grado di evoluzione interna sia giunto il pensiero dell'autore[65]; e l'impressione che

[65] Addirittura la seconda redazione della *Sittenlehre*, con l'assoluto

resta, a fronte della molteplicità di questi mutamenti, è che quelle difficoltà celino, appunto, un nodo irrisolto e probabilmente irresolubile, a cospetto del quale l'autore non fa che iterare ogni volta i medesimi tentativi di soluzione. La risposta che torna con maggior frequenza, quella che probabilmente Fichte preferisce e che, tutto sommato, è la più conseguente con la sua *Weltanschauung*, è – l'abbiamo vista fin dalla parte introduttiva di questa ricerca – una accentuazione forte dello scopo ultimo, di quella finalità che è insieme una finalità di ragione e una finalità perseguita dall'intera comunità umana. E allora diventa indifferente che sia l'uno o l'altro individuo ad ottenere tale risultato, tanto più che questo non viene neppure mai conseguito davvero, ma al massimo si può lavorare per progredire sulla strada del suo conseguimento[66]. Ciononostante, resta pur sempre in piedi l'altro argomento, senz'altro dotato di minor peso specifico, ma che non può d'altra parte venir trascurato del tutto, per la e t e r o g e n e i t à che lo contraddistingue dal precedente[67]. Mi riferisco all'argomento della «individualità»; non solo si sa quanto è importante che si dia individuazione (e la nozione di individualità non è che un caso particolare di tale più ampia figura della individuazione), ma anche si sa quanto Fichte tenga conto del momento particolare: la mia individualità – e null'altro – è per me l'unico strumento e l'unico veicolo della legge morale.

mutamento di prospettiva che la caratterizza, riproporrà nella sua parte finale sia la descrizione della mentalità («*innere Gesinnung*») dell'uomo morale (al quale pure credo si possa dire che l'opera neghi reale diritto di cittadinanza) sia lo specchio dei «doveri» verso di sé e verso gli altri presentati qui.

66 Cfr. soprattutto *SW*, IV, 232 (*GA*, I, 5, 210; trad. it., p. 214) e, ancor più esplicitamente, una mezza pagina prima: «L'autonomia di ogni ragione, come tale, è la nostra meta ultima: quindi non l'autonomia di un'unica ragione in quanto essa è ragione individuale».

67 Aggiungo per inciso che, se volessimo fare della filologia un pò ostinata, non potremmo non notare che questo secondo argomento compare nella pagina citata alla nota precedente, proprio in mezzo ai due luoghi riportati, quasi si fosse scavato una nicchia al centro della questione; ovvero – se ci poniamo dalla prospettiva opposta – quasi stesse lì per essere assorbito dall'argomento contrario che lo circonda da ogni parte.

Perché i due elementi giungano ad essere reciprocamente omogenei, basta che «tutti» (cioè la comunità nel suo insieme e ogni singolo per parte sua) siano parimenti impegnati nella realizzazione della ragione; laddove il fine ultimo, la «libertà», è per tutti uguale, non possono sorgere problemi, perché la libertà, come la ragione, non è divisibile. Ma questo è non più che il caso-limite, del tutto aproblematico, dove non c'è alcuna necessità della coazione da parte dello Stato né dell'esempio esibito dalla comunità dei «dotti» o dalla Chiesa. Tale caso-limite non appartiene però al mondo degli uomini, ove entrano in giuoco azioni che non sempre tengono conto delle prescrizioni della morale. Di qui il sorgere di due ordini di questioni: da una parte, come evitare le azioni immorali e, dall'altra – ciò che è ancora più importante – in base a che cosa stabilire che esse sono immorali. Oltre tutto, per tale decisione non è possibile far ricorso ad un «giudice» universale, perché qui non siamo nel campo del diritto ma in quello della morale e se il giudice è rappresentato dalla privata convinzione, tutte le singole convinzioni sono per definizione da accogliere (visto che è un comando morale che ciascuno agisca secondo la p r o p r i a convinzione). A conferma di questa difficoltà sta la diversa posizione nei confronti della «opinione», a seconda ch'essa sia opinione del singolo o di una comunità: la libertà del singolo è assoluta nei riguardi del pensiero così come lo è nei riguardi del corpo fisico («La libertà è la condizione assoluta di ogni moralità e, senza di essa, non è possibile nessuna moralità»[68]), ma la asserzione pronunciata senza incertezze si ammanta di circospezione quando si guarda all'agire in mezzo agli altri. Un'obiezione può sorgere immediata, dal momento che era stato affermato con decisione che non esiste agire che non sia, insieme, un interagire. Obiezione, peraltro, la cui possibilità l'autore ha previsto: è proprio perché nel mondo sensibile l'agire di

[68] *SW*, IV, 232 (*GA*, I, 5, 210; trad. it., p. 215). Mentre, d'altro canto: «Freiheit der eigenen Untersuchung gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbstdenken ist die Quelle aller bürgerlichen Unruhen ...» (*Appellation*, *SW*, V, 198; *GA*, I, 5, 419).

ogni singolo ha influenza contemporaneamente sugli altri uomini che si raccomanda di agire secondo la convinzione comune (e non più secondo la propria convinzione privata). Di qui il ruolo della Chiesa e la sua funzione di «simbolo» (e di qui, come vedremo subito, il ruolo dello Stato[69], anche se esso ha efficacia su un terreno diverso). Né Fichte avrebbe potuto intraprendere una strada ulteriore, quella cioè di esortare all'astensione in caso di dubbio circa la moralità di una azione. Perché anche l'immobilismo è vietato dalla legge morale. Astenersi dall'agire non è moralmente lecito, oltre a non essere di per sé possibile – e in queste parole risuona l'eco di una polemica mai sopita, condotta probabilmente nei confronti dello stesso Kant[70].

Per tornare al tema dei doveri, basti ormai qualche cenno ai due casi estremi costituiti dall'omicidio e dalla nozione di menzogna necessaria. È, di nuovo, il presupposto della bontà della natura umana – e della sua perfettibilità[71] – il fondamento dell'assoluto divieto di uccidere; uccidendo un mio simile, consapevolmente elimino un possibile strumento di realizzazione della legge morale e non mi è lecito, semplicemente, negare questa dignità all'essere umano, neppure al più malvagio tra gli uomini. Problema diverso è – a parere dell'autore – quello riguardante la pena di morte comminata dallo Stato in nome della propria sicurezza[72]. La

[69] Si veda VERWEYEN, 1974.

[70] E ciò in consonanza con la necessità di un agire «reale» e non solo operante in negativo; cfr. qui sopra, nota 64. Cfr. anche *supra*, Parte prima, cap. I, nota 90. Si pensi inoltre all'esplicito riferimento fatto da Fichte ad una metafisica dei costumi che resta vuota e formale se limita il proprio sguardo alla sola facoltà superiore di desiderare (*SW*, IV, 131; *GA*, I, 5, 126; trad. it., p. 120). Sarà utile tener presenti questi passi, e l'orizzonte complessivo di questa prima etica, quando andremo ad analizzare la seconda stesura dell'opera, ove – entro una prospettiva totalmente rovesciata di costruzione di una ragione pratica che riesca ad essere assolutamente p u r a – la critica a Kant concernerà piuttosto la non totale purezza degli strumenti utilizzati da costui per la sua costruzione.

[71] *SW*, IV, 240 s. (*GA*, I, 5, 217 s.; trad. it., pp. 222 s.).

[72] Di questo tema, insieme a quello della uccisione in guerra, l'autore

precisazione fatta dall'autore, in relazione ad una supposta diversità fra questo tipo di problema e quello riguardante invece, in generale, l'omicidio, merita di venire segnalata in questo contesto e richiede che ne venga valutata la rilevanza. È infatti lecito domandarsi se tale presenza sia dovuta a mere esigenze di completezza – ma, allora, ciò sembra aver senso solo dal punto di vista della costruzione complessiva del sistema – oppure (e questa pare essere la risposta più idonea) se essa sia in qualche modo giustificata dall'irrompere, e n t r o l'ambito stesso della morale, di una questione che in via di principio si configura come una questione per un verso giuridica e, per altro verso, politica[73].

Quanto al dovere alla veridicità nei confronti degli altri – tanto ampio e assoluto da toccare anche l'intenzione più riposta del parlante –, esso vieta di perseguire il bene attraverso la menzogna, in primo luogo perché un bene così ottenuto non può mai essere foriero di bene e secondariamente perché «quello che è giusto» deve esser fatto non già «per errore» ma «per amore verso il bene»[74]. Interviene qui di nuovo una correzione di Kant[75], tesa, ancora una volta, a rendere e f f i c a c e l'universalità e formalità della legge morale; dire, infatti, comunque no alla menzogna non significa proclamare un *aut-aut* privo della possibilità di prendere in considerazione altre alternative. Non a caso Fichte adduce in proposito «das gewöhnliche Beispiel der Schule» (l'esempio di un innocente inseguito da un uomo armato)

aveva trattato in modo più approfondito nel *Naturrecht*, al quale perciò si rinvia (cfr. *SW*, III, 277 ss.; *GA*, I, 4, 71 ss.; trad. it., pp. 241 ss. ed anche *infra*, Parte seconda, cap. II, p. 324).

[73] Questo potrebbe costituire un esempio tipico della difficoltà, di cui si è detto nella Parte introduttiva, cap. I, di porre tra loro in relazione le diverse parti del «sistema» e di individuare il punto esatto da cui si diparte l'articolazione fra scienza generale e scienze particolari.

[74] *SW*, IV, 284 (*GA*, I, 5, 253; trad. it., p. 263).

[75] Del quale si veda almeno, su questo tema e – in generale – sulla figura del caso di necessità, *Ethik*, pp. 283 ss. ed in particolare 288, trad. it., pp. 255 ss. ed in particolare 259.

per mostrare come anche in questa situazione-limite l'uomo morale, dotato – potremmo aggiungere – di acutezza di ingegno, sia in grado di risolvere il caso senza venir meno al dovere[76]. Considerato in positivo, questo dovere assume l'aspetto di un obbligo morale, da parte di ciascun singolo, nel promuovere la verità e, prima, la ricerca su di essa; una verità che, come è ormai noto, non può limitarsi all'ambito strettamente teoretico ma deve viceversa sapersi tradurre in una efficacia immediatamente pratica. Nel dovere di «comunicare» la moralità si cela peraltro una interna contraddizione (caso particolare dell'aporia sopra segnalata), giacché ogni azione morale è il frutto di una decisione assolutamente autonoma e non è lecito 'costringere' alcuno a fare il bene (allo stesso modo in cui non è lecito «estorcere»[77] un comportamento morale facendo forza sulla capacità di convincimento sul piano teoretico). Dei due modi di soluzione della contraddizione ritenuti praticabili dall'autore, l'uno ripercorre la via maestra del buon esempio, già indicata da Kant, e l'altro rievoca indicazioni socratico-platoniche, allorché egli dichiara che l'influenza esercitata dalle argomentazioni razionali agisce sulla base di un «principio del bene» che è già presupposto albergare nell'animo di chi viene sollecitato all'azione morale[78].

La trattazione della proprietà, in quanto «oggetto del dovere» – dovere di riconoscere l'altrui diritto alla proprietà, concetto a sua volta già ampiamente esaminato in scritti precedenti e argomento di ricerca anche nel periodo successivo[79] – si colloca anch'essa in questo contesto di indagine sui doveri ed è indicativa di un interesse specifico di Fichte per questa problematica. La proprietà sembra venire qui elevata al rango di una delle «condizioni dell'egoità», anche se di fatto non compare annoverata nell'elenco di queste. Se non si vuole comunque spingersi ad affermare

[76] *SW*, IV, 288 s. (*GA*, I, 5, 256 s.; trad. it., pp. 267 s.).

[77] «erzwingen» (*SW*, IV, 316; *GA*, I, 5, 278; trad. it., p. 293).

[78] *SW*, IV, 313 ss. (*GA*, I, 5, 276 ss.; trad. it., pp. 291 ss.).

[79] Cfr. *infra*, Parte seconda, cap. I, pp. 284 ss. e pp. 288-291.

tanto, credo si possa istituire senz'altro un parallelo fra la proprietà e la terza condizione dell'egoità. Se cioè, ogni volta, sono il corpo e l'intelligenza le componenti che costituiscono l'oggetto dei doveri; se, d'altra parte, corpo e intelligenza danno vita ad un intero, che viene indagato appunto principalmente come intero, negli effetti che questa reciprocità fra due grandezze diverse ma interagenti produce; se, per altro verso ancora, tra le condizioni dell'egoità, oltre al corpo e all'intelligenza, compare anche almeno un 'altro' essere razionale finito, allora nell'ambito dei doveri assoluti, dopo aver guardato ai doveri verso l'altrui corpo e l'altrui intelligenza, Fichte ritiene – con assoluto parallelismo – di dover guardare anche alla 'proprietà' in quanto essa immediatamente si configura come, per un verso, il prolungamento visibile (il risultato concreto) dell'attività del corpo e della intelligenza di ciascun singolo e, per l'altro, come un (inevitabile) oggetto di interazione fra il singolo e il mondo dei suoi simili[80]. Ricordato il significato della nozione di proprietà – «sfera esclusiva per il libero agire in generale» e quindi non mera proprietà di oggetti, ma proprietà di «diritti esclusivi ad azioni»[81] –, ecco intervenire di nuovo la figura dello Stato come garante non solo della «proprietà» esistente ma della possibilità che tale diritto sussista, e possa farsi valere, per ciascuno. È ben vero che, come Fichte specifica immediatamente, «questo è l'aspetto giuridico della cosa»[82], ma è altresì vero che esso

[80] Cfr. *SW*, IV, 291-299 (*GA*, I, 5, 259-265; trad. it., pp. 270- 278).

[81] *SW*, IV, 295 s. (*GA*, I, 5, 262; trad. it., pp. 274 s.). Direi che questi ultimi altro non sono che quei diritti 'inalienabili' di cui già Fichte aveva parlato.

[82] E finchè questo principio giuridico non trova adeguata tutela interviene – così mi pare di poter interpretare – l'aspetto morale della questione, che innanzitutto prevede un «dovere» di beneficenza; con il quale termine l'autore indica di più di quanto non si potrebbe superficialmente ritenere e cioè «che si procuri a chi è privo di proprietà una proprietà, una 'condizione' [*Stand*] stabile, un'esistenza assicurata e continuata» (e si veda, qualche riga più avanti, la differenza fra questa *Wohlthätigkeit* e il mero elargire elemosina): *SW*, IV, 296 (*GA*, I, 5, 263; trad. it., pp. 274 s.).

è connesso in modo indissolubile con quello che potrebbe definirsi il suo aspetto morale, dal momento che è «dovere» di ciascuno operare affinché «questa verità» (la necessità di una proprietà per ciascuno) trovi concreta affermazione[83].

Qui è evidente la sovrapposizione degli ambiti e dei ruoli; una sovrapposizione che, rispetto ai primi scritti politici, nelle opere posteriori si ripropone con frequenza sempre più alta, fino a sfociare in una vera e propria contraddizione, che si può così formulare: o si accetta di far cadere la distinzione fra diritto e morale o non si comprende come si possano attribuire allo Stato compiti di natura morale.

Il passaggio delicato risiede dunque nel rapporto interpersonale; come ben si vede in una serie di casi, il più significativo dei quali – nel nostro contesto – riguarda la relazione fra autoconservazione e conservazione della vita altrui. Siamo di fronte ad una situazione eccezionale, in qualche modo analoga al «caso di necessità» previsto in ambito giuridico[84], con, però, questa differenza, che mentre il diritto di necessità consente a ciascuno di seguire il proprio libero arbitrio (e in ciò consiste l'eccezione rispetto alla situazione di legalità, ove è lo Stato a dirimere i casi di conflitto nell'uso esterno della libertà da parte degli individui), qui la stessa legge morale tace, avendo contemporaneamente valore due prescrizioni contrapposte della medesima legge, le quali finiscono perciò per elidersi a vicenda. Il punto di equilibrio fra l'una e l'altra si trova se si fonda il giudizio su due assunti: il primo è una sorta di combinazione fra il concetto di *Wechselwirkung* e, appunto, la dottrina della interpersonalità; il secondo asserisce la pari importanza di qualunque vita dal punto di vista morale. Fichte sostiene infatti che abbiamo il dovere di conservare la nostra vita in quanto essa costituisce, da un lato, una finalità per gli altri e, per converso, uno strumento della legge morale, ma quan-

83 Un'altra componente della prospettiva morale dalla quale guardare la questione della proprietà è menzionata in *SW*, IV, 306 (*GA*, I, 5, 270 s.; trad. it., p. 284): si tratta del caso in cui siano contemporaneamente in pericolo le proprietà di più persone.

84 *SW*, III, 252 s. (*GA*, I, 4, 53 s.).

to appena detto è vero esattamente negli stessi termini a proposito dell'altrui vita in rapporto alla nostra. In realtà, non c'è molto di più da fare se non affidarsi al *Weltplan* e cioè mettersi nelle mani della provvidenza, per quanto l'autore tenti anche qui di trovare una strada per la decisione autonoma e indispensabile del singolo[85].

Un'ultima articolazione interna del sistema dei doveri – riguardante la distinzione tra doveri universali (quali sono tutti quelli menzionati fin qui) e doveri particolari[86] – ci riconduce per la più gran parte[87] a quella tematica di divisione del lavoro che era già presente nelle *Lezioni sulla destinazione del dotto*. La cornice entro la quale è inserita la trattazione di tali doveri ha due punti di riferimento principali, costituiti, l'uno, dal ruolo subordinato che l'individuale, e il particolare a maggior ragione, giuocano nei confronti dell'universale – sì che i primi stanno rispetto al secondo nella stessa relazione che intercorre fra mezzo e fine – e l'altro dalla riproposizione della distinzione kantiana tra «moralità» e «legalità», per cui il dovere nei confronti del proprio ufficio deve esser compiuto per amore del dovere (in questo caso si adempie ad un *Beruf*) e non per le opportunità pratiche che tale adempimento può offrire o per la soddisfazione egoistica ch'esso può comportare (in tal caso semplicemente si occupa uno *Stand*).

[85] *SW*, IV, 302-313 (*GA*, I, 5, 267-276; trad. it., pp. 280-290); anzi, queste pagine potrebbero venir citate come esempio particolarmente significativo di quell'attenzione per le circostanze particolari cui si è più volte fatto cenno.

[86] Questa parte occupa i §§ 26-33 dell'opera.

[87] Salvo alcuni paragrafi riguardanti le relazioni naturali-familiari, già trattate nell'opera sistematica sul diritto.

Capitolo terzo

Filosofia morale, dottrina etica e filosofia della religione

1. *L'immagine e l'Assoluto*

La lettura e lo studio della seconda stesura della *Sittenlehre* [*Das System der Sittenlehre* (1812)] – un corso di lezioni manoscritte, risalente agli ultimi anni di attività del filosofo e pubblicato per la prima volta nella edizione delle opere curata dal figlio[1] – richiedono, accanto all'usuale quantità di applicazione e di lavoro necessari per la comprensione e l'interpretazione del testo[2], un impegno aggiuntivo, volto ad affrontare e a risolvere una difficoltà che caratterizza in buona misura l'intera produzione fichtiana più tarda ma che emerge con particolare evidenza proprio in questo scritto. Si tratta del nesso assai stretto che lega l'etica come scienza particolare, come articolazione del sistema, al sistema medesimo, alla dottrina della scienza in generale; al punto che la trama della scienza particolare sembra intersecarsi con la trama della scienza generale con punti di interconnessione tanto fermi da non riuscire più a separarsene[3]

[1] Già GURWITSCH, 1924, faceva notare l'esistenza di alcune significative disparità fra manoscritto e edizione a stampa.

[2] Sul terreno della comprensione di questo testo l'aiuto che si può ottenere dalla letteratura secondaria è davvero minimo. Ad eccezione di GURWITSCH, 1924, e prescidendo da accenni sparsi contenuti nelle monografie complessive dedicate al pensiero di Fichte, una delle rarissime ricerche sull'argomento – che peraltro si segnala per l'estrema lucidità dell'analisi e per l'importante angolo visuale scelto (anche se la tesi di una «metafisica» della *Sittlichkeit* è molto insistita) – è quella di FREYER, 1920. Cfr. anche il capitolo dedicato a questa *Sittenlehre* in VERWEYEN, 1975.

[3] Lo stesso Fichte mostra di avvertire il problema, nel momento stesso in cui, al di là della qualifica di «besondere Wissenschaft» riservata alla

e da finire per sciogliervisi per intero. È perciò importante cercare di non perdere di vista le coordinate che permettono di descrivere i temi più significativi di una dottrina dell'agire secondo moralità, evitando il rischio di inoltrarsi per le innumerevoli vie che, incrociando questo percorso principale, conducono alle generali problematiche di «dottrina della scienza» e che ci farebbero smarrire la 'specificità' che andiamo ricercando. Per conseguire questo risultato evidentemente occorre, da un lato, avere presente la cornice complessiva nella quale si iscrive la più matura dottrina della scienza e tener conto di quelli che sono i suoi tratti caratteristici dominanti e, dall'altro lato, arrivare a descrivere almeno la struttura fondamentale di questa nuova dottrina morale ed isolarne alcuni assi portanti. Il presente capitolo è dedicato ad assolvere all'ultima parte del compito ora formulato.

Per quanto riguarda invece la prima parte di esso, che non può venire affrontata in questa sede, si rinvia agli studi esistenti sul tema[4], non senza però avvalerci di un chiarimento offertoci proprio nello scritto di cui dobbiamo occuparci e che concerne i confini che rispettivamente delimitano l'ambito della filosofia generale e quello della dottrina morale. La distinzione fra le due sfere è in linea di principio chiara, giacché la dottrina morale in quanto scienza particolare ha, come ogni scienza particolare, il proprio momento iniziale in un «fatto», in un mero dato, mentre alla dottrina della scienza compete la «deduzione di esso». Come subito vedremo nei dettagli, il «fatto» dal quale muove la dottrina morale è il «concetto» come forza consapevolmente creatrice dell'oggetto (pensato e intuito insieme) e il concetto è «assoluta immagine», puro «riflesso» dell'essere[5]; tale immagine (*Bild*) costituisce per questa

Sittenlehre e ai suoi contenuti specifici (*SW*, XI, 40 e anche 34), osserva che dalle ricerche su questo tema potrebbe esser gettata una luce del tutto nuova «sulle verità della dottrina della scienza in generale» (*SW*, XI, 8).

[4] Tra i titoli indicati in bibliografia, si vedano in primo luogo RADEMACHER, 1970, JANKE (a), 1991 e VETÖ, 1992. Si veda anche KOCH, 1990.

[5] Indicativa l'equiparazione che in questo scritto Fichte istituisce fra

scienza particolare l'assoluto stesso, nel senso che ad essa non è concesso di risalire più in alto: essa «nulla deve sapere di Dio, ma deve piuttosto ritenere il concetto come un assoluto» per lei. Diversamente per la dottrina della scienza, per la quale il «concetto» in quanto immagine dell'assoluto – ossia di Dio – non è e non si risolve in un assoluto; il suo campo di azione è più ampio, essendo essa capace di risalire all'origine, al fondamento, essendo in realtà qualcosa di molto vicino ad una *Gotteslehre*[6].

È purtuttavia non privo di significato, anche per il quadro che è venuto a delinearsi nel corso di questa ricerca, che una volta stabilita questa differenza di fondo e relegata la dottrina morale in un ruolo relativamente marginale, l'autore metta nel contempo in guardia dal pericolo di disconoscere la portata di quest'ultima rispetto alle «altre scienze particolari», a fronte delle quali essa continua a giuocare un ruolo incomparabilmente maggiore. E, a proposito di scienze particolari, è di un certo interesse notare come anche in questa sede il filosofo non si sottragga dal pronunciarsi su un tema al quale sovente ha dedicato attenzione e che è di particolare rilievo per la ricerca che andiamo conducendo. Si tratta, ancora una volta, della distinzione fra dottrina morale, o etica, e dottrina del diritto, illustrata ora da un peculiare angolo-visuale, in sintonia con il contesto nel quale essa si trova inserita. In questa sede non è in questione la necessità di distinguere fra due contenuti (di stabilire la differenza fra diritto e morale sulla base della rispettiva loro specificità) ma piuttosto il problema del diverso statuto epistemologico dei due saperi. Mentre infatti nella fondazione della dottrina del diritto la figura del «do-

«essere» e «mondo» (quale mondo spirituale – «geistig» –, nel senso di contrapposto a «materiale»). Si potrebbe anche dire: dell'essere spirituale del mondo spirituale, ovvero di Dio.

6 Per la distinzione fra *Sittenlehre* e *Wissenschaftslehre* si veda in particolare *SW*, XI, 43 ss., dove sono illustrati i due punti di vista della verità e della *Erscheinung*. Per il concetto come *Bild* di Dio in relazione alla ricerca sul «contenuto» dell'imperativo categorico, cfr., tra l'altro, *Die Wissenschaftslehre, in Umrisse* (*SW*, II, 695 ss.). Sul tema, si veda DRECHSLER, 1955, in particolare pp. 281 ss.

vere» viene «trovata» già in partenza – giacché è costitutivo del diritto il fatto stesso che esseri liberi «debbano» convivere e tale convivenza a sua volta richiede l'obbligo di non ledere l'altrui libertà – nella fondazione della dottrina morale il *sollen* deve venire «dedotto». Si potrebbe perciò anche dire che mentre per la dottrina del diritto il «dovere» (di non ledere l'altrui libertà) è un elemento fattuale, per la dottrina morale il «dovere» è un punto di approdo, al quale occorre pervenire per via di deduzione[7] partendo da quel «fatto» che è costituito dalla affermazione che il concetto è fondamento del mondo – ovvero che il volere consapevole di sé come volere fonda l'agire morale.

La distinzione fra *Sittenlehre* e *Wissenschaftslehre* viene sin dalle prime battute dello scritto utilizzata da Fichte in chiave polemica ed essa non è che il momento iniziale e il riflesso di una correzione di ben più ampia portata che coinvolge ed interessa l'intero criticismo di Kant: se è vero che la dottrina morale «non è filosofia», allora di una filosofia che, come quella kantiana, abbia stabilito «il suo più alto principio» nella sola moralità, non può dirsi ch'essa sia «giunta al suo apice»[8]. È, questo, il primo versante della critica a Kant che si incontra nell'opera, anche se, come accennato, non è l'unico e non è forse neppure il più rilevante.

Nonostante i quasi quindici anni trascorsi dal primo cimento con Kant (o più, se il computo inizia dalle '*Revolutionsschriften*'), nonostante la via per tanti versi autonoma rispetto a Kant intrapresa dal nostro autore e una rottura resa esplicita ormai da più di un decennio; nonostante, infine, l'orizzonte nuovo nel quale si iscrive la generale riflessione fichtiana a partire dall'ultimo scorcio del secolo XVIII, ciò che emerge dalla lettura di quest'opera è il fatto che Fichte non abbia cessato di fare i conti con quello che pare ancora il suo maggiore punto di riferimento. In essa

[7] La deduzione del principio dell'etica è deduzione della u n i t à di «libertà» e di «legge».

[8] *SW*, XI, 5.

infatti si può cogliere in filigrana una linea di critica e insieme di integrazione della posizione kantiana in materia morale che finisce per assumere la forma di una riesposizione complessiva. Fa perciò parte del compito che il presente capitolo si è proposto, illustrare i tratti essenziali di questa nuova fase del dibattito Kant-Fichte, collegandoli con l'esposizione degli aspetti più significativi della tarda *Sittenlehre* e con un raffronto con la redazione del 1798. In realtà – e questo a me pare un aspetto che merita di venir posto bene in evidenza – si ha l'impressione che con la nuova stesura della *Sittenlehre* Fichte non si sia limitato a riattraversare, sebbene dentro un orizzonte mutato, una dottrina ripetutamente professata, ma che abbia inteso disegnare a propria volta i tratti di una nuova *Critica della ragion pratica*, nel senso forte che a questa espressione si può attribuire e che egli poteva anche ritenere autenticamente kantiano[9]; di quella dottrina cioè che guarda esclusivamente al livello della p u r a m o r a l i t à , dove la libertà è adesione piena alla legge del dovere e l'unico ambito che ha valore è quello dei «prodotti» di tale libertà. Torneremo su questo punto più avanti, nel momento in cui esso potrà apparire ai nostri occhi in tutta evidenza.

L'avvio del discorso fichtiano è costituito ancora una volta[10] dall'affermazione della praticità della ragione – un tema su cui Fichte torna ora a cimentarsi con rinnovato impegno. Contro la psicologia empirica sia inglese che tedesca e, più ancora, contro la rappresentazione offerta da Reinhold della coscienza e dei suoi elementi, ma anche – per altro verso – con lo scopo di chiarire ciò su cui lo stesso Kant non sempre aveva fatto chiarezza, Fichte ribadisce che non

[9] «... In dem Principe der Sittlichleit» sta «die Verläugnung der Sinnenwelt» (SW, XI, 36); «Für eine objektive Welt, die nicht Produkt der Freiheit sei, bleibt kein Raum übrig ...» (*SW*, XI, 33). Ma citazioni di questo tenore potrebbero moltiplicarsi all'infinito. La tesi di una sostanziale continuità fra le due redazioni del *Sistema di etica*, pur fatte salve le diverse accentuazioni, è sostenuta invece da RAICH, 1905.

[10] E ancora una volta con Kant, ma, come viene di nuovo dichiarato, in maniera più esplicita di quanto costui non avesse saputo fare (*SW*, XI, 11).

dalla coscienza nasce l'io bensì piuttosto nell'io stesso risiede la coscienza: è l'io che «ha» coscienza. Asserire che la ragione è pratica equivale a dire che la ragione, ovvero il concetto, è «causa», cioè «fondamento» (*Grund*), dell'essere e possiede la «consapevolezza» di se stessa come di una tale causa (essa «si coglie» nell'«atto» di esser causa, fondamento[11]). Questa consapevolezza di essere causa, questa coscienza che risiede nell'io e con l'io forma un qualcosa di unico, è consapevolezza dell'avvenuto passaggio dall'indeterminata potenzialità dell'esser-causa alla effettualità di tale avere causalità, alla *Wirksamkeit*. E qui non può non venire in mente la definizione che della volontà, in quanto momento di passaggio dalla indeterminatezza alla determinatezza, era stata offerta nella *Sittenlehre* del 1798.

Il concetto è causa n e l l a m i a c o s c i e n z a, esso interviene come causa, nella mia coscienza, grazie al mio io, ed è in grazia dell'attività di quest'ultimo che esso è in grado di trasformare quella mera potenzialità, quella facoltà (*Vermögen*) di autodeterminarsi che qui Fichte definisce anche «vita formale» (e che potremmo considerare un analogo dell'io che pone assolutamente se stesso, dell'io dotato di un impulso cieco all'assoluta indipendenza da tutto ciò che non è lui stesso), in una vita «reale» (in un io autonomo, se vogliamo continuare l'analogia). Proprio perché è il concetto ad essere fondante, il *Soll* è inevitabile (giacché è impossibile che l'essere stesso del concetto – cioè il suo esser-fondamento – non pervenga alla consapevolezza del concetto medesimo[12]):

[11] *SW*, XI, 9. Ma, anche se con una incisività minore, già nella *Bestimmung des Menschen* l'autore aveva affermato: «Da quel bisogno di agire deriva la coscienza del mondo reale, non viceversa dalla coscienza del mondo il bisogno dell'agire; questo è il prius, non quello, quello è l'elemento derivato ... La ragion pratica è la radice di ogni ragione» (*SW*, II, 263; *GA*, I, 6, 265; trad. it., p. 121). Notevole è inoltre il fatto che una pagina del *Naturrecht* già anticipi con perfetta rispondenza i temi posti in luce qui, circa il rapporto fra «io» e «coscienza» e l'impossibilità di isolare il «rappresentare» dal volere: cfr. *SW*, III, 21 s. (*GA*, I, 3, 332).

[12] In realtà già nella *Grundlage* Fichte aveva chiaro questo punto: «ora una tale prova [che la ragione sia pratica] deve essere data in modo

«... l'io – considerato come libero e indipendente, ma esso è tale solo in quanto forza [*Kraft*] di autodeterminarsi – esiste per creare al concetto la sua causalità; e questa sola è la sua destinazione, lo scopo della sua esistenza; è perciò che esso *deve* volere»[13].

Coerente con questa visione è la descrizione dell'io individuale che ha conseguito la moralità; l'io individuale – definito «una precisa forma di apparire limitante l'assoluto concetto» – è morale «quando la realtà della *Erscheinung* è pari alla possibilità, da parte del concetto, di manifestarsi»[14]. In realtà, questa definizione generale ha bisogno di una serie di specificazioni ulteriori, prima fra tutte quella per cui essa può considerarsi valida soltanto ammettendo una coincidenza fra piano della possibilità e piano della realtà, coincidenza che si dà solo nell'ambito rigorosamente delimitato della «ragione» o, detto in altri termini, nell'ambito esclusivo di una «dottrina della verità». Ma di ciò, più oltre.

Se, al di là delle differenze specifiche, e senza voler tenere conto del mutato quadro filosofico generale, volessimo raffrontare lo schema teorico dell'opera con quello offerto nella prima stesura, potremmo constatare com'esso non appaia troppo mutato, se non per l'accentuazione del ruolo del *sollen* – un motivo che a Fichte doveva con il tempo essere apparso sempre più significativo e che qui viene affrontato con un impegno particolare (anche se il 'problema' ch'esso sottende si era già fatto avvertire nella prima redazione della *Sittenlehre*): se la prima *Sittenlehre* aveva preso l'avvio dalla nozione di *Ichheit* (come compresenza di io soggettivo e io oggettivo)[15], qui il punto di partenza è di nuovo l'io come

soddisfacente anche per la ragione teoretica ... Il che non è possibile se non mostrando che la ragione non può neppure essere teoretica se non è pratica; che nell'uomo non è possibile l'intelligenza, se in lui non c'è una facoltà pratica; che su questa si fonda la possibilità di ogni rappresentazione» (*SW*, I, 264; *GA*, I, 2, 399; trad. it., p. 209). Sul ruolo del *sollen* nella filosofia fichtiana, cfr. anche DRECHSLER, 1955, pp. 132 s. e 149.

[13] *SW*, XI, 22.

[14] *SW*, XI, 43.

[15] Lasciandosi in tal modo alle spalle la dottrina dei princìpi primi e la distinzione fra parte teoretica e parte pratica della filosofia.

unità sintetica, lo *Ich* come «Einheitspunkt» «della vita» «del concetto», come «identità» di «vista» e «vita»[16]. E ciò non è, a ben vedere, distante dalla posizione, ad opera dell'io, della reciprocità di io e non-io (quale si era delineata negli scritti del periodo 1794/98), con un non-io materiale che contribuisce ad individuare l'io nel momento in cui questo, nell'atto di agire, già sceglie di seguire una direzione «formalmente» obbligata e insieme *materialiter* (e qualitativamente) libera. Anche se la nuova procedura sembra senz'altro più idonea a dare soluzione al problema del rapporto fra unità e molteplicità e a rafforzare quella tensione verso l'unità che è costante nel filosofo (tra parentesi si può osservare come un aspetto almeno del suo kantismo – quello che consiste nella ricerca dell' u n i t à e della s i n t e s i suprema – risulti ulteriormente potenziato nel Fichte maturo).

Sempre in relazione al citato rapporto fra io e non-io, significativo per la quantità di temi e di problemi cui esso allude, appare infine l'accenno[17] a quei molti punti successivi che, tutti insieme, concorrono a dar vita ad una azione morale; non più di un accenno, che è possibile cogliere avendo presente lo svolgimento dell'opera nella precedente redazione, ma rilevante per il collegamento – che interviene anche qui – fra il ruolo in generale svolto dal *Qualitatives*, come «unità organica di un molteplice», e la problematica particolare scaturente dalla configurazione del corpo umano in quanto «organizzato» ed insieme «articolato»[18].

Certo, qui non solo tutto è molto più contratto (ciò che là si estendeva per una buona metà dell'opera qui è concentrato in poche pagine) ma – quel che più conta – fra le due redazioni c'è uno scarto di piani: l'interrelazione – che da

[16] Quest'ultima viene definita come «la possibilità di essere senza meno principio reale», come «la facoltà di determinare se stesso nella propria interiorità e di essere, a seguito di tale autodeterminazione, fondamento assolutamente creatore di un essere al di fuori di sé» (*SW*, XI, 14).

[17] L'autore evidentemente si riservava di svilupparlo oralmente.

[18] *SW*, XI, 15 s.

altro punto di vista è però anche un rapporto di opposizione – fra ideale e reale, non è qui solo interna al concetto (al pensare o al pensiero, come avrebbe detto il primo Fichte) ma è anche esterna ad esso. Nella seconda stesura l'opposizione principale (e l'impressione della frattura è qui ben più forte di quella della continuità) è fra *erscheinen* e *sein*[19] e chi si occupa di filosofia morale al massimo si relega nel regno della *Erscheinung* (una *Sittenlehre* non può che essere situata nella prospettiva della *Erscheinung*, in quanto dottrina del concetto come «immagine» dell'essere[20]). Un regno a sua volta alquanto particolare, giacché in una «vera» *Sittenlehre* l'intero ambito degli impulsi di provenienza sensibile non trova diritto di cittadinanza.

Lo io come identità di *Sehen* (o *Schauen*) e *Leben* (altro modo per significare lo *Handeln*)[21] è caratterizzato da una «forza» (*Kraft*) che è la stessa che accompagna la trasformazione del mero volere in una ben individuata «volontà». Questa forza che spinge il concetto a determinarsi[22] è, si potrebbe dire, connaturata alla stessa attività del pensiero ed è dotata di una vista in grado di cogliere, con un sol colpo d'occhio, l'oggetto cui si riferisce. La prosa fichtiana ha in realtà bisogno di un numero di giri di frase minore di

[19] Un passo importante per la comprensione di questo punto è senz'altro costituito dal saggio di WIDMANN (a), 1982; si veda anche MOISO, 1988.

[20] Una immagine, per sovrappiù, «assoluta», come abbiamo avuto occasione di specificare; e il concetto come immagine dell'assoluto altro non è che la ragione (*Vernunft* – quella ragione che non può che essere pratica), la quale si differenzia in modo sostanziale da tutte le altre immagini che «non si manifestano in ambito pratico» e sono solo «immagine dell'immagine», «Bilder von den *Formen* des absoluten Bildes». Tali «concetti di concetti» caratterizzano il modo di procedere dell'*intelletto* (*Verstehen* o *Verstand*) che per questo motivo non può mai essere «immediatamente pratico» (*SW*, XI, 37).

[21] Sulla «connessione» di «vita» e «visione» nella *Wissenschaftslehre* degli anni 1804-1805 (con un raffronto con la parallela riflessione dello Schelling) si veda MOISO, in MELCHIORRE (ed), 1990, pp. 371-404. Ma già nel *Sonnenklarer Bericht* Fichte aveva insistito sulla necessità di legare il «sapere» alla «vita».

[22] Concetto qualificato, appunto, anche come «ein *kräftiges*, sich entwickelndes Leben» (*SW*, XI, 32).

quanti non ne necessitino qui, nel tentativo di chiarificare i diversi elementi e motivi messi in campo dall'autore.

Come si è già avuto occasione di rilevare in riferimento ai suoi primi scritti, nozioni come ragione, volontà, libertà sono, in buona sostanza, nozioni equivalenti. Lo stesso accade qui, dove, quando il filosofo parla di una «forza» alla quale è «eingesetzt» «ein immerfort sie begleitendes Auge»[23], e specifica che tale forza è insieme l'io, la libertà (*Freiheit*) e la *Geistigkeit*, egli intende tenere contemporaneamente saldi in mano molti fili: in primo luogo l'idea di una continua mobilità del pensiero (nel 1798 aveva parlato di «agilità dell'intelligenza») e poi l'idea di una tendenza insita nell'attività mentale; tendenza, infine, che si fa volontà[24] nel momento in cui tale attività si concretizza (si oggettiva determinandosi, ove il primo oggetto di determinazione è lei stessa). A ciò vanno aggiunti altri due aspetti che il filosofo vuole siano qui compresenti (e che in un certo senso costituiscono una novità rispetto agli scritti dei primi anni novanta del Settecento, almeno per quel tanto ch'essi non erano lì in evidenza né esplicitamente tematizzati): da un lato, il pensare è ora contemporaneamente anche un intuire o, per esser più precisi, l'atto di volontà è un «Gedanke» ma insieme anche una «intellektuelle Anschauung» – quell'intuizione intellettuale che aveva permesso di sottolineare la compresenza interattiva di ideale e reale (di sapere ed essere)[25], compresenza che solo un continuo «oscillare» (*schweben*) fra i due è in grado di offrire.

[23] *SW*, XI, 17. Cfr. HENRICH, 1967², pp. 25 ss.

[24] Volontà che, sulla base della descrizione fattane da Fichte, potrebbe essere definita 'libertà realizzata'.

[25] Cfr. anche *SW*, XI, 31 ss. Fino a non molto tempo fa gli studiosi ritenevano che la nozione di intuizione intellettuale avesse assunto una consistenza particolare nel pensiero fichtiano soprattutto a partire dalla *Wissenschaftslehre* del 1801; e anche in Italia la (relativamente) precoce pubblicazione di questo scritto in traduzione – che appariva come la sistemazione teorica di quanto già esposto nei saggi dello *Atheismusstreit* e soprattutto nella *Bestimmung des Menschen* – ha favorito l'idea di una cesura netta intervenuta nella filosofia di Fichte attorno a questa data. In realtà, come si è visto nel capitolo precedente, l'edizione della

L'altro aspetto è costituito dal ruolo sempre più rilevante che Fichte attribuisce alla «vita», per quel tanto ch'essa differisce da una mera attività mentale[26]. Ed è significativa l'identificazione che nelle prime battute dell'opera Fichte stabilisce tra l'io, unitariamente inteso, e la vita (essendo l'io appunto definito «das Leben des begründenden Begriffs selbst»[27]) proprio perché essa segnala lo sforzo, ben visibile anche in questo scritto, di tenere insieme momento ideale e momento reale. Il primo, il «vedere ideale», trapassa nell'«essere reale» grazie a quella spinta ad autodeterminarsi (che è poi la «forza» di cui sopra) che Fichte – sulla scorta, da ultimo, di Kant – chiama «motivo» (*Motiv*). Tale «motivo» (qualificato anche come «das Ideale des Ich»[28]), altro non è se non il *Soll*, in quanto «essenza» dell'io (a conferma del fatto che la filosofia non può essere che pratica), e inerisce al concetto indipendentemente dalla volontà come li-

Nachschrift della *Wissenschaftslehre nova methodo* sposta un poco le coordinate cronologiche della questione e attesta, già negli avanzati anni novanta, l'emergere di una più precisa configurazione della «intellektuelle Anschauung». Su ciò si veda anche JANKE, 1970, pp. 14 ss.

26 Anche se al pensiero di Fichte si è presentata fin dall'inizio, e continuerà a riproporsi, la questione della specifica differenza fra speculazione e vita, della superiorità sostanziale della seconda rispetto alla prima, ma insieme anche del rapporto circolare che fra le due finisce per instaurarsi (cfr. ad es. FICHTE, *Fragment*, in *Briefwechsel* [ed. SCHULZ, 1925], II, pp. 85-88 [*GA*, III, 3, 330-333], trad. it., con il titolo *Un frammento dell'aprile 1799*, nella antologia curata da CESA, 1975, pp. 64-67). Vale la pena ricordare che già nella *Ascetik* (che Fichte continuò a ritenere uno *Anhang* idoneo anche per la seconda redazione della *Sittenlehre*), dopo aver distinto tra scienza e vita e dichiarato che il compito del «vero» filosofo è quello di introdurre la scienza nella vita, a proposito della «Stimmung» speculativa l'autore scrive: «... das betrachtende Leben ... [ist] mit einer sehr grossen Gefahr für das Seelenheil, d.i. für die Tugend und Rechtsschaffenheit dessen, der ihm widmet, verknüpft ...» e ancora: «das spekulative Leben kann sehr leicht zu einer tiefern innern Nichtswürdigkeit führen, die um so gefährlicher ist», ove sarebbe superfluo sottolineare l'importanza del concetto di «Würde des Menschen» nel suo pensiero (*SW*, XI, 122 e 143; *GA*, II, 5, 59 s. e 76). Sul tema del rapporto tra filosofia e vita si vedano inoltre LAUTH, 1964; SCHRADER, 1972; JANKE, 1970; SALVUCCI (b), 1984, pp. 69 ss.

27 *SW*, XI, 22.

28 *SW*, XI, 38.

bertà realizzata; solo quando il volere si sarà trasformato in volontà, la libertà (*Freiheit*) come *Selbständigkeit* ma anche come «indifferenza» (e precedenza) rispetto a qualsiasi determinazione diventerà «reale determinatezza» – e non potrà non diventarlo[29].

Scrivendo che il «deve» inerisce al concetto ho cercato di rendere il senso del testo là dove Fichte dichiara: «der Begriff ... führt schlechthin bei sich» «das Soll», «dessen Anschauung das Ich schlechthin ist»[30]. Con ciò il filosofo intende ribadire l'impossibilità di separare «concetto» e «dover» essere[31] e quindi anche denunciare la sostanziale inesattezza di quelle posizioni filosofiche – la kantiana, innanzitutto – che di un concetto, e del «concetto morale» (*sittlicher Begriff*) nello specifico, dicono che esso «deve essere». Insomma, quello che egli contesta a Kant è l'attribuzione del «dover essere» al concetto fatta intervenire successivamente, invece che in modo contestuale, giacché essi si presentano uniti alla coscienza; attribuire il dover essere al concetto non vuol dire altro che 'postulare' il concetto – il concetto morale, ossia, come Fichte poco più avanti specifica, quello stesso *Princip der Sittlichkeit* di cui ci siamo a lungo occupati nel primo capitolo di questa parte – come imperativo categorico, come legge morale. Quest'ultima, viceversa, non è un postulato; è ben vero che la *Gesetztlichkeit* – la «forma» (del dovere) – di una legge imposta alla libertà non attiene al concetto nella sua ideale purezza ma è con esso in «relazione sintetica» solo nel momento in cui il «deve» relativo al concetto si fa operante – per mezzo di

[29] Concentrando l'attenzione su quel passaggio decisivo in entrambe le redazioni che dichiara *dover* (*müssen*) l'io trovare sé come volente, si potrebbe dire che mentre nel 1798 Fichte aveva impegnato le sue forze ad illustrare la tensione fra il «trovare» (atteggiamento di passività) ed il «volere» (segno di attività), adesso lo sguardo è spostato verso la modalità di questo volere e perciò lo sforzo è volto a mostrare che l'io deve – *muss* – trovare sé come volente (per il solo fatto che deve [*soll*] volerlo).

[30] *SW*, XI, 28.

[31] Si sarebbe potuto usare il termine *Innewohnen*, per illustrare il modo in cui il secondo appartiene al primo, ma ne sarebbe risultato un tono troppo schellingiano!

quella «forza» che si è già menzionata – e il concetto si trasforma in un reale essere ossia, di nuovo, si determina e tale determinazione è presente alla sua coscienza. Ma è per altro verso vero che ogni volta che si è in presenza di una volontà morale, il «dovere», lungi dall'essere un mero attributo/postulato (sia pure il più importante in assoluto), convive con il concetto ed è compresente ad esso.

Questa è, forse, anche la ragione per cui Fichte, a differenza di Kant, non pone – in sede morale – il problema di un eventuale conflitto tra «Freiheit» come *Selbständigkeit* e «Freiheit» come *Autonomie*. Laddove la libertà come indifferenza e indeterminatezza è del tutto superata e il *Soll* è presente costitutivamente, *Selbständigkeit* e *Autonomie* non possono che coincidere in una generale definizione di *Freiheit*; detto in altri termini, la legge ovverosia il dovere, se pure non appartengono alla libertà come indifferenza, non possono tuttavia non appartenere al concetto, che è concetto morale, nel momento in cui questo si concretizza. Sono passaggi fondamentali come questo che inducono a ritenere che tra le principali finalità perseguite da Fichte vada annoverata quella di una radicalizzazione della posizione kantiana.

Né può esservi rischio di confusione – semplicemente perché ci si è posti su un terreno che è totalmente altro da quello dell'empiria[32]; e se confusione dovesse sorgere, ciò dipenderebbe proprio dall'essere erroneamente ricaduti nell'empirico (che è – come subito si vedrà – quanto Fichte ritiene sia effettivamente accaduto nella *Critica della ragion pratica* di Kant). Infatti, il problema si porrebbe semmai – come la *Sittenlehre* del 1798 ci ha mostrato – se noi dovessimo tener conto di una 'libertà' alle prese con il condizionamento sensibile; ma questa – sembra affermare il tardo Fichte, ove è all'opera una dialettica, analoga a quella hegeliana, non solo fra «apparenza» (*Erscheinung*) e «verità» (*Wahrheit*) ma anche fra «apparenza» (*Erscheinung*) e «parvenza» (*Schein*) – non è più una «vera» *Sittenlehre*, bensì

[32] *SW*, XI, 21.

piuttosto una *Scheinlehre*, di cui non si fa questione qui[33]. E giacché dello «Scheinwelt» qui non si parla, non ci si occuperà neppure della variegata serie dei «moventi» (termine esplicitamente contrapposto, come in Kant, a «motivo») avendo, in generale, «fatto del tutto astrazione da ogni empiria». Incidentalmente è opportuno notare, a questo proposito, l'opposizione netta che secondo Fichte separa filosofia morale e filosofia della natura (per la quale il *primum* è il mondo), opposizione tanto più marcata in questa opera, dove la polemica con Schelling è condotta con rinnovato vigore.

È dunque vano cercare, in questo scritto, una 'dottrina degli impulsi' del tipo di quella che compariva nella prima redazione; l'intera sfera dei comportamenti condizionati dal Na*turtrieb* è negletta e, si potrebbe dire riecheggiando alcune pagine di questa opera[34], è una '*Willenslehre*' quella che solo interessa qui. Questo, magari collegato con la su menzionata obiezione rivolta a Kant riguardo alla differenza che deve intercorrere fra una filosofia *tout court* e una filosofia morale, potrebbe far pensare che Fichte si sia messo vieppiù su una strada che conduce ad un atteggiamento 'formalistico'; e invece, dati i presupposti di cui si è detto, è proprio il formalismo *à la Kant* a costituire uno dei principali, se non il principale bersaglio della critica del nostro autore. Anche in questa stesura della *Sittenlehre*, infatti, fin dalle prime pagine l'attenzione è concentrata sulla necessità di un'etica «concreta», dove la richiesta di concretezza si lega strettamente al ruolo, di cui si è appena detto, svolto dal *sollen*. Senza reticenze Fichte imputa a Kant di essersi arrestato sulla soglia di una morale solo formale – di aver offerto una «blosse Sittenlehre», appunto postulando il concetto morale come un imperativo, senza nulla aggiungere circa il suo «contenuto». Il non aver «dedotto» – da parte di Kant – il «Princip der Sittlichkeit» ha prodotto come proprio risultato una morale del tutto formale, aliena

[33] Cfr. *SW*, XI, 44.

[34] *SW*, XI, 28, 21, 27.

dalla possibilità di affrontare la questione di un contenuto almeno generale (di un «qualitativo», sebbene «formale» anch'esso). Ciò appare a Fichte tanto più grave in quanto l'imperativo del dovere ha avuto bisogno di essere postulato, avendo Kant «trovato» il suddetto principio «per via» meramente «empirica».

Il motivo di fondo di una obiezione come questa, tanto basilare quanto gravida di conseguenze, ci apparirà immediatamente chiaro se richiameremo alla memoria il pesante rilievo avanzato da Fichte, in apertura del suo scritto, nei confronti della dottrina kantiana: la relazione tra «io» e «coscienza» era stata da essa delineata in modo erroneo; «io» e «coscienza» vi apparivano semplicemente giustapposti, in maniera sostanzialmente non diversa da quanto avveniva negli scritti di coloro ai quali pure Kant intendeva contrapporsi e ai quali aveva imputato di avere costruito una morale 'contenutistica' – incapace di attingere la «pura» forma – proprio perché l'avevano costruita su base empirica. Non che la *Sittenlehre* «reale», quella che Fichte ha inteso offrire, abbia la capacità di illustrare i singoli contenuti dell'azione morale, i quali sono in ogni caso demandati al responso di volta in volta pronunciato dalla coscienza di ciascuno[35] – al punto che qui il filosofo afferma esplicitamente, come vedremo meglio fra poco, l'impossibilità di una «dottrina dei doveri» (*Pflichtenlehre*) *a priori*[36]; ma essa è piuttosto in grado di asserire, al contrario di quanto Kant non abbia dichiarato possibile, «che» un contenuto le è proprio.

La critica a Kant, svolta entro questo contesto di necessità di oltrepassare una morale solo formale e di non confinare il «dovere» (il S*oll*) nel ruolo di semplice postulato, si arricchisce di un nuovo aspetto, e con esso di un ulteriore momento argomentativo, cui si è già avuto modo di accennare e che presenta qualche difficoltà; di esso cerco qui di segui-

[35] Mentre soltanto alla *Wissenschaftslehre* come *Gotteslehre* sarebbe dato di mostrare come tali contenuti ogni volta coincidano con il *Bild* di Dio.

[36] Viene da chiedersi: come quella tratteggiata da Kant nella *Metafisica dei costumi*?

to di esporre i termini, intendendo con ciò offrire un contributo ad un eventuale momento di discussione ma senza pretesa di averlo colto per intero. Nello spazio di una stessa pagina si leggono due affermazioni contrastanti in riguardo ad un medesimo oggetto: da un lato, cioè, Fichte vuol giungere a ribadire una famosa formula di Kant secondo la quale colui che agisce moralmente compie il «dovere» (*Pflicht*) e lo compie – avendolo voluto – esclusivamente «per dovere»: «das Ich» vuole «die Pflicht aus diesem Grunde ..., weil sie eben Pflicht ist»; d'altro lato, però, questa ch'egli definisce una ulteriore formulazione della «Sicherscheinung» dell'io morale è preceduta dall'affermazione che «una volontà non diventa morale per il solo fatto di volere il dovere [*Pflicht*]»[37]. Già egli aveva detto che il «motivo» (la molla razionale che spinge all'azione morale) risiede nel *Soll* ed è questo soltanto a determinare la volontà; adesso aggiunge che una *Sittenlehre* contiene sì al proprio interno («entählt ... unter sich») una *Pflichtenlehre*, che «das Pflicht» esprime il «che cosa» della volontà, la sua «qualità»[38] ovverosia l'oggetto voluto, ma che questo, appunto, non basta a determinare la volontà e che comunque una dottrina dei doveri *a priori* non può darsi, perché è solo alla propria coscienza che un io individuale può chiedere in che cosa ogni volta consista il dovere. Da tutto ciò verrebbe voglia di concludere che per Fichte c'è una differenza, e una differenza sostanziale, fra *Sollen* e *Pflicht* e che mentre il secondo costituisce l'elemento formale, 'kantiano', della dottrina – quello al quale non si possono comunque, e non si debbono, chiedere contenuti – il primo abbraccia intero il campo della filosofia, avendo superato ogni propedeutica e contenendo in sé la possibilità di dar vita al reale e perciò anche a singoli contenuti concreti.

Dopo la lettura che di tale questione si è cercato di offrire, occorre anche precisare che, nel corso del suo scritto, Fichte

[37] *SW*, XI, 39.

[38] Qui Fichte usa anche il termine «das Quale», in evidente analogia con «das Quantum».

non mancherà di tornare ancora sull'argomento, fornendo proprie motivazioni della differenza ora stabilita. Ma poiché nel frattempo l'autore ha introdotto nella sua esposizione alcuni elementi nuovi, e teoricamente rilevanti, è difficile sottrarsi all'impressione, da un lato, che quelle motivazioni siano molto più adatte a spiegare il nuovo contesto quale esso si è venuto a profilare che non il precedente e, dall'altro, che il quadro primitivo resti privo, se non di motivazioni (perché esso in realtà non aveva bisogno di venir 'spiegato'), di una illustrazione adeguata, che potrebbe essere quella che qui si è cercato di esplicitare. Sull'intero tema occorrerà, comunque, tornare a riflettere più avanti.

2. *I «prodotti di libertà»*

Stabilito il «presupposto» da cui una *Sittenlehre* prende l'avvio – l'assoluto «concetto» che, come immagine dell'assoluto essere, 'vive' in un io consapevole di sé e della sua propria causalità, la quale risiede appunto nel concetto e qui è attiva in modo necessario (d o v e r o s o, sarebbe meglio dire, per mettere in risalto la presenza costitutiva del *sollen*) –; concessa anche la possibilità di far ricorso ad un altro «criterio» (che però resta soltanto «esterno»[39]) per attribuire il «sollen» ad un volere, e cioè quello di considerarlo, alla Kant, solo un p o s t u l a t o della ragione; presupposto tutto ciò, è venuto il momento di far spazio, nel processo 'ascendente' della deduzione, ad un «criterio» ulteriore, più alto, «originario» – come viene qualificato – che consiste nel guardare al «mondo oggettivo», ovvero a quel mondo (reale quanto può essere reale qualcosa che si situa nell'universo della *Erscheinung*; «relativamente» reale, perciò) che è costituito dai «prodotti di libertà», cioè da quegli atti (o azioni) nei quali e mediante i quali la libertà

[39] In questo caso il «concetto morale» viene conosciuto «nur im Bilde und Stellvertreter» (*SW*, XI, 30); verrebbe voglia di tradurre: solo per metafora.

si esprime. Quel mondo 'creato' dal concetto, dall'io consapevole di sé, capace di progettare il nuovo.

Di qui la costruzione di una «fenomenologia dell'io» (questa volta è Fichte stesso a definirla così[40]), di una «dottrina completa dell'apparire del vero io»[41] (possibile, a differenza di una dottrina dei doveri, del tutto *a priori*), la quale, al di là di qualche assonanza in punti specifici, ha assai poco da spartire con la 'fenomenologia' cui era stata riservata una parte cospicua nella *Sittenlehre* 1798. È bene specificare subito che si tratta (e non può trattarsi che) di atti o azioni m o r a l i, ovvero guidati dal *Sollen*, nel suo riferirsi al concetto – laddove quest'ultimo è in relazione con qualcosa che sta al di fuori di lui (con il mondo oggettivo); è ovvio che possano anche darsi atti non morali, giacché la libertà, come «Freiheit», è in prima istanza libertà di «indifferenza» e la decisione che da essa scaturisce può scegliere di percorrere anche una direzione opposta a quella della moralità; ma di ciò non è questo il luogo di occuparsi.

Il motivo per cui a questo livello dell'esposizione – Fichte direbbe: della deduzione – diventa necessario dare una «Phänomenologie» dell'io (altra dizione, anzi vero e proprio calco di «Erscheinungslehre») è da ricercarsi nel fatto che 'soltanto' nell'io – ripetutamente definito, non dimentichiamolo, «vita del concetto» – il concetto diventa «visibile» (*sichtbar*) e ciò a cui occorre innanzitutto guardare è alla propria coscienza in quanto «riflesso» (luogo del riflettersi) del «vero essere» e, insieme, luogo del manifestarsi, appunto, dell'io[42]. Di quell'io che è fonte di oggettività, ove

[40] Sul significato assunto da questo termine in relazione alla *Erscheinungslehre* fichtiana (a partire dalla *Wissenschaftslehre* del 1804) cfr. WIDMANN (a), 1982, pp. 72 ss.

[41] *SW*, XI, 40.

[42] È in particolare nelle righe di apertura della *Erste Einleitung* che Fichte individua nella coscienza la sede di manifestazione dell'io («Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres ... Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst»: *SW*, I, 422; *GA*, I, 4, 186), ma l'esor-

il primo ‘oggetto’ che scaturisce dal suo agire non è altro che l’io stesso, «immagine» del concetto, sua «copia» – qui e altrove[43] infatti l’autore fa a questo riguardo ricorso, invece che al termine *Bild*, al più forte *Abbild*.

Ma dalla presentazione dei tratti caratteristici di questo «io» – che pure rappresenta un momento centrale dell’opera e uno snodo teorico importante nello schema complessivo – scaturiscono più problemi che certezze: ognuno di quei tratti sembra ad un certo punto dell’esposizione quello cruciale, e ciò finisce per rendere ardua la lettura del testo. A tale ordine di difficoltà si aggiunge poi la particolare cifra stilistica di questa opera[44], che appare fortemente drammatizzata, affidata al gioco dei contrasti e dominata da una tendenza a condurre il discorso fino al suo limite estremo per poi rovesciarlo, o perché, appunto, esso ha esaurito l’intero suo potenziale e occorre fargli intraprendere un diverso cammino, oppure perché improvvisamente, e in un omaggio che peraltro si rivela talvolta solo formale al meccanismo della *Wechselbeziehung*, è stato invertito il punto di osservazione e occorre riprendere il filo del ragionamento da tutt’altro termine *a quo*.

Cercando di semplificare e anticipando ciò che dovremo vedere più da vicino, si potrebbe dire che l’io, da un lato, è niente di fronte all’essere (intendendo per «essere» Dio, o l’assoluto[45]) ma, dall’altro, è principio creatore, per quanto

tazione «beobachte dich selbst» risuona con frequenza in tutta la sua produzione.

[43] *SW*, XI, 63 e 64.

[44] Che proprio nella parte di cui ci stiamo adesso occupando fa sentire tutto il suo peso.

[45] Ma d’altra parte occorrerebbe tener presente che «essere» di frequente anche in questo testo coincide con «mondo» (*Welt*) e non è sempre detto che con i due termini Fichte intenda la stessa cosa. Una definizione larga ne viene offerta, non a caso, nelle pagine introduttive dell’opera: «Der Begriff ist Grund der *Welt*, oder des *Seins*. Welt oder Sein heisst hier: Gegenstand eines Bildes, oder Abgebildetes in einem Bild, welches sich im Bewusstsein zeigt als Bild dieses Abgebildeten, und darum als nicht seiend, wenn dieses Abgebildete nicht ist; dagegen das Abgebilde-

«nel tempo», e perciò, pur essendogli preclusa quella «immediatezza» di pensiero e volontà che è l'unica garanzia di moralità «vera», esso ha il valore di una sorta di momento di passaggio obbligato perché si possa, nel mondo degli uomini, conseguire davvero la moralità – o tendere ad essa.

Per mostrare come, in una certa prospettiva, l'io non abbia alcun valore – al punto che quelle concezioni filosofiche che lo assumono come proprio referente appaiono qui totalmente «immorali» – e per mostrare inoltre la necessità di «distruggere» tale io affinché la moralità possa venir costruita, Fichte sviluppa una argomentazione che ha come proprio punto di partenza la su menzionata distinzione fra *Erscheinung* e *Schein* e come punto di arrivo una vera e propria negazione della nozione di «io». Occorre però aggiungere anche che, intrecciato a questo ragionamento, ne compare un altro, di diverso genere. Esso è orientato a confutare quelle posizioni, filosofiche e religiose, che hanno a loro fondamento un sostanziale atteggiamento di disprezzo nei confronti dell'essere umano e per le quali la finitezza dell'uomo, la sua mondanità, necessariamente circoscrivono un ambito di non-moralità tale che la salvezza non può provenire a costui se non da una fonte sovrasensibile. Pur consapevole del rischio di una qualche esagerazione, credo si possa dire che la critica di Fichte (che è in parte anche una autocritica) tanto nell'uno quanto nell'altro caso investe dottrine professate da Kant.

Procediamo con ordine, partendo dalla prima delle argomentazioni sopra sintetizzate: a differenza della dottrina della verità, la dottrina dell'apparenza conosce la verità, per così dire, solo in seconda battuta – «im Hintergrunde», dice Fichte[46] –; ma se resta entro i limiti che le sono propri, essa riesce ad ottenere risultati di rilievo, per esempio per la conoscenza dell'io – conoscenza indispensabile, non dimentichiamolo, giacché è lì che il concetto si rende visibile.

te gebildet wird, als wohl seiend könnend, ohne dieses Bild. Also Welt oder Sein heisst Gegenstand eines nicht *reinen* Bildes» (*SW*, XI, 5).

[46] *SW*, XI, 44.

Quella che non riesce a restare nei propri limiti è invece la dottrina della parvenza, che prende la «Erscheinung» per una «cosa» e crede nella «reale forza» dell'io.

È, questa, una dottrina altamente immorale perché, esaltando il concetto di «indipendenza» (dell'io), rifiuta di accettare il dato di fatto che l'uomo da solo non può nulla e deve semplicemente restare in attesa che «in lui irrompa l'immagine di Dio»[47]. Un passo ancora, e la negazione dell'io si farà totale, per esempio là dove si dichiarerà che «non esiste affatto un io, ma questo è solo la *Erscheinung* di una vita al di là di lui stesso»[48]. Fichte si rende ben conto della eventuale obiezione: se è vero che la vita del concetto si identifica con l'io, non può non essere vero anche il reciproco e dunque deve potersi riconoscere all'io la dignità di «vita del concetto»; ma questa dignità viene meno nella misura in cui l'io morale non è immediatamente vita del concetto. Quando esso è tale solo in modo mediato, quando cioè l'io vuole «nel tempo» (e non in eterno), quando concetto e volere non intervengono nel medesimo istante – in «einem Schlag», dice Fichte riecheggiando quel sol «colpo d'occhio» che connota l'operare dell'intuizione – allora quella identificazione non è possibile; l'io non è più che una «Erscheinung della Erscheinung», una «immagine dell'immagine» e la moralità non riesce a conseguire quell'assoluta chiarezza (la *Sichtbarkeit* di cui sopra) che invece

[47] Tale dottrina esalta, insieme, l'idea di «Widerstand» nei confronti dell'essere e il momento del «sich Losreissen» da lui (come si vede, anche la terminologia cui Fichte fa ricorso in questo passaggio è radicale; essa ricorda molto da vicino autori, e del tradizionalismo francese e del romanticismo tedesco, con cui egli non aveva fin qui avuto occasione di condividere alcunché).

[48] *SW*, XI, 51. È improbabile che Gennaro Sasso pensasse ai luoghi appena citati di quest'opera quando – deplorando l'uso fatto, «con scarso controllo», di espressioni come 'riduzione a nulla' o 'annullamento' – osservava che in tale caso «il mite filosofo» «parla come un qualsiasi generale del re di Prussia». Ma certo ai passi fichtiani sulla necessità di «annientare» l'io sembra adattarsi a pennello la constatazione che «la violenza intrinseca alla natura umana abbia qui toccato, con perfida ambiguità, il proprio fondo, svelando il nesso che stringe insieme logica e dominio» (SASSO, 1987, p. 118).

è e deve esserle propria. La soluzione dell'apparente contraddizione sta nella distinzione, che si presenta a questo punto come necessaria, fra «tempo» ed «eternità», ove il primo è incommensurabile con la vita «vera» (con la vita dell'essere, dell'assoluto o come lo si voglia definire) che vive nell'eternità (come opposto del tempo) e vuole per l'eternità, cioè una volta per tutte, annichilando ogni possibilità di ulteriormente volere, ogni futura e singola decisione, ogni atto di volontà – e quindi di libertà – particolare.

E ciò perché ogni atto di volontà che si costituisce nel corso del tempo è una implicita ammissione del permanere e del succedersi, nel tempo, della azione – libera, *frei*, indifferente – dell'io. Indifferenza che è perciò stesso immoralità e che impedisce adesso a Fichte di vedere la possibilità di un passaggio senza soluzione di continuità dalla non moralità alla moralità. Contro Kant – ma in una certa misura anche contro se stesso[49] – egli rifiuta ora questo «continuo distruggere e fare rivivere l'io», rifiuta addirittura quel «fortwährendes *Streben*» verso la moralità[50] che forse gli appare – in questo scritto che aspira ad essere una 'compiuta' *Critica della ragion pratica* – solo un segno di compromesso in una materia in cui compromesso non si può dare. La critica a Kant è esplicita: è nel modo ora illustrato –

[49] Nella misura in cui egli aveva giustappunto elaborato una dottrina dei *Triebe* e aveva ipotizzato la possibilità di una 'moralizzazione' progressiva del singolo – pur avendo chiaro, in primo luogo, che il raggiungimento di ogni più elevato grado sulla scala che conduce alla moralità comporta per l'uomo un rivolgimento interiore, come un sovvertimento rispetto alla condizione in cui si trovava precedentemente, e, secondariamente, che il singolo in quanto tale mai avrebbe potuto farsi beato (ovvero, in linguaggio fichtiano, che l'impulso puro non sarebbe mai giunto a rendere «indipendente» l'io). Cfr. ad es.: «L'impulso puro tende a una assoluta indipendenza, l'azione è ad esso conforme se anch'essa parimenti tende alla stessa indipendenza, se cioè *si trova in una serie che, continuata, necessariamente renda l'Io indipendente*. Ora ... l'Io non può mai diventare indipendente, fino a che deve essere Io; lo scopo finale, quindi, dell'essere razionale risiede necessariamente nell'infinità, ed è tale ch'egli non lo può mai raggiungere sebbene si debba incessantemente avvicinare ad esso, seguendo la sua natura spirituale» (*Sittenlehre*, *SW*, IV, 149; *GA*, I, 5, 141 s.; trad. it., p. 137).

[50] SW, XI, 62.

dichiara Fichte – che Kant ha concepito la morale, e ha sbagliato. Non solo; da questo errore son scaturite una quantità di dottrine «oscure» – prima fra tutte quella dell'immortalità dell'anima – che concorrono a dar vita ad una «teologia» che è «la parte più debole della sua filosofia».

Se si vuol davvero concepire una *Critica della ragion pratica* – questa a me pare essere la tesi di Fichte – dobbiamo ammettere che il *Sollen* è «motivo» una volta per tutte e allora non si può concedere che la volontà 'divenga'[51]. Se si vuole parlare davvero di morale, avendo chiara la finitezza dell'essere umano, è sì nostro d o v e r e trattare costui «come se» la «Erscheinungsleben» che il suo concetto giunge a concepire fosse la «vera» vita; è sì nostro d o v e r e proclamare questo un «ideale» dell'umanità, cui infinitamente essa deve tendere, ma non dobbiamo confondere la condizione a t t u a l e dell'essere finito con quella di un essere sovrasensibile, di un io che eternamente vuole il dovere, con ciò negandosi ogni atto di ulteriore libertà e decisione e che è pertanto il contrario di un io «selbständig» e «selbsttätig».

Un io che ha assistito alla «distruzione», allo «annientamento» di ogni io individuale, non solo è «immediatamente certo della propria assoluta eternità ed immutabilità», ma non ha neppure alcuna necessità – a differenza di ogni io terreno – di c r e d e r e alla eternità, di s p e r a r e in essa, di attenderla; semplicemente, già la possiede. Un ultimo, significativo, connotato di questo io è il suo passivo

[51] È precisamente a questo punto del suo ragionamento – dopo aver introdotto la distinzione fra ciò che è fuori da ogni tempo e ciò che è nel tempo – che Fichte torna sulla questione della differenza fra *Pflicht* e *sollen*, distinguendo fra un volere il «dovere» che è fuori del tempo, un volere per l'eternità – ove *sollen* e *Pflicht* evidentemente si identificano – e il *sollen* di un comando morale particolare. Ma, com'è inevitabile, la questione ora si complica ulteriormente per la stessa contraddizione in termini che Fichte medesimo ha fatto scaturire dalla nozione di un comando morale 'particolare', per definizione (proprio perché particolare) privo dell'elemento caratteristico fondamentale del *sollen*, dato dalla presenza di una buona volontà «in generale». Contraddizione dalla quale l'autore uscirà distinguendo fra moralità del singolo e moralità della specie («moralità di tutti»).

«zuschauen» (stare a guardare) la vita del concetto[52] e vale la pena di notare che questo è l'unico luogo sistematico dell'opera in cui l'io è passivo; il che si spiega con il fatto che esso non è, propriamente, un io, ed è invece nulla più che il criterio «puramente formale» atto a descrivere la volontà morale. Criterio evidentemente insufficiente, se l'autore ha eretto tutta la sua costruzione anche per ricercare un criterio 'ulteriore'. «Accendere» nell'uomo lo «Streben» verso questo ideale è il massimo che noi possiamo fare per gli altri uomini (si noti, Fichte non dice: per se stessi) e vivere «come se» partecipassimo alla vita del concetto è l'unica possibilità che ci è riservata per essere immortali. Questa è la sola 'immortalità' accessibile all'uomo e soltanto la voce della nostra coscienza può dirci se ne siamo capaci[53].

La seconda direttrice lungo la quale si svolge la polemica di Fichte presenta un differente versante della critica a Kant e può, ad un primo sguardo, apparire l'inverso di quanto appena detto. L'obiezione mossa, a questo livello, a Kant è infatti tesa, nella sostanza, a contrastare l'immagine 'pessimistica' che Kant ha dell'uomo, il suo atteggiamento 'rigoristico' nei confronti di un essere contrassegnato dalla dimensione della mondanità e perciò stesso dell'immoralità; di un essere, insomma, ancora una volta, afflitto dal 'male radicale'. Dal non aver compreso la figura del «come se»,

[52] *SW*, XI, 55.

[53] Nella *Bestimmung des Menschen* Fichte aveva detto: «Io *sono* immortale, imperituro, eterno, non appena prendo la decisione di obbedire alla legge della ragione: non ho bisogno prima di *diventarlo*. Il mondo soprasensibile non è affatto un mondo futuro, esso è presente; esso non può essere in nessun punto dell'esistenza finita più presente che in un altro». Lo «scopo della nostra vita terrena» – che consiste nel «compiere il meglio nel migliore dei modi» – «deve venir raggiunto», se «tutta quanta la vita umana non si deve mutare in uno spettacolo per uno Spirito maligno», ed esso «è raggiungibile, *nella vita e mediante la vita* perché la ragione mi comanda di *vivere*; esso è raggiungibile, perché – io sono». (*SW*, II, 289 e 277 s.; *GA*, I, 6, 285 e 276; trad. it., pp. 149 e 136 s.). Si potrebbe aggiungere che lo stesso percorso compiuto dalla ragione lungo lo svolgimento della storia universale quale è tratteggiato nei *Grundzüge* offre, su un piano diverso, una conferma di questo atteggiamento.

dal non averla capita in tutta la sua portata e nel peso delle sue conseguenze, è derivato un deprezzamento eccessivo del valore dell'essere umano e ne è infine scaturita l'idea che l'uomo sia morto al bene[54]. Ma se si prende sul serio l'alto compito che all'uomo – per quanto essere finito – è stato assegnato, e lo trattiamo «come se fosse destinato alla vera vita», avendo per giunta presente che già in questa vita Dio agisce «attraverso di lui», il nostro atteggiamento nei confronti del problema non potrà che essere diverso.

Vediamo riemergere in questo contesto il tema del rapporto fra libertà e legge. Ed è significativo che Fichte non parli qui della «legge del dovere», ma della «legge dell'io» – che è, evidentemente, la *Selbständigkeit*[55]. Il punto che costituisce il vero e proprio momento di svolta nel ragionamento dipanato fin qui è quello in cui si dichiara che se è vero che l'uomo è nulla ed è «la forza» «del concetto ovvero di Dio» ad agire attraverso di lui, è d'altra parte vero che Dio agisce «secondo le leggi del manifestarsi di un io» e la fondamentale fra queste leggi è quella della *Freiheit*[56]. Laddove, da un lato, si sottolinea la necessità che ciò che «Dio ovvero il concetto fa» attraverso l'uomo appaia «immediatamente»

[54] È stato BÖHM, 1981, a sottolineare – nell'ambito di un discorso critico nei confronti dell'interpretazione che vede nel pensiero di Fichte un atteggiamento di disprezzo verso la «natura» – la presenza costante di questa idea e a ricordare come, ad es., ancora nelle *Reden* l'autore qualifichi l'idea che l'uomo sia nato nel peccato «uno sciocco» modo di «denigrare la natura umana» (*SW*, VII, 421); poche righe prima Fichte aveva dichiarato esser l'«amore» il «Grundbestandtheil des Menschen» (*SW*, VII, 419 s.).

[55] La quale è, insieme, *Selbsttätigkeit* (autoattività o, meglio, attività spontanea). È evidente che anche in questa seconda *Sittenlehre* resta, quale punto fermo della riflessione fichtiana, la causalità per libertà, che era stata esplicitamente tematizzata nell'opera sistematica del 1798 dedicata alla morale («... la mia attività si lascia porre soltanto ... come una causalità del mero concetto sull'oggettivo...». «L'unico predicato che mi spetta senz'altro e immediatamente è l'assoluta attività; la causalità ad opera del concetto è l'unica sua rappresentazione possibile, fatta necessariamente secondo le leggi della coscienza. In quest'ultima forma l'assoluta attività la si chiama anche *libertà* [*Freiheit*]»: *SW*, IV, 9; *GA*, I, 5, 27; trad. it., p. 10).

[56] SW, XI, 58.

(*unmittelbar*) come fatto con libertà dall'uomo stesso, come prodotto della sua propria *Freiheit* (si noterà l'importanza, qui, dell'avverbio *unmittelbar*, in relazione alla differenza sopra istituita fra *Mittelbarkeit* e *Unmittelbarkeit*) e, dall'altro lato, si pone in forte rilievo l'interdipendenza e l'interazione (l'autore dice con bella espressione «begreiflicher Zusammenhang») – certo sempre da Fichte dichiarata[57], ma la cui comparsa qui conferisce al ragionamento una dimensione particolarmente significativa – fra agire del concetto e libertà. «Peccaminoso» e «immorale» è ciò che è contemporaneamente «incomprensibile» e «contro la libertà»; buono è, evidentemente, il suo contrario[58].

A questo primo momento di svolta se ne aggiunge poi un secondo, forse ancor più significativo, costituito dall'osservazione per cui l'io, sebbene creatore nel tempo, è pur sempre creatore di oggettività (al punto che, come si è accennato, il primo oggetto che l'io produce è se stesso come «Abbild» del concetto, e di quest'ultimo non si può certo dire ch'esso sia inerte, morto). Verrebbe voglia di dire che è all'io produttore di realtà e agente nella realtà – secondo il *leitmotiv* di questo scritto – che compete la «vita», e non solo la vita del concetto. E questo perché il «puro» concetto riceve la «vita» soltanto nella coscienza; né ci potremmo accontentare del concetto nella sua pura «forma» giacché – essendo la vita agire «infinito», «agire che continua a conoscere» (se stesso in primo luogo) – essa ha biso-

[57] Cfr. per es. *supra*, Parte prima, cap. II, nota 4.

[58] Qui si vede bene (e l'autore lo dice esplicitamente: cfr. *SW*, XI, 63 s.) come le difficoltà scaturiscano in primo luogo dalla diversa prospettiva nella quale ci si colloca per esaminare la questione: se in rilievo poniamo l'essere l'io nulla più che una *Erscheinung*, all'io non è possibile attribuire alcun valore e infinita diventa la sua distanza dall'essere; se viceversa viene esaltata la interrelazione fra concetto (intelligenza) e libertà, come contrassegno dell'essere razionale pur nella sua finitezza, da ciò non può che conseguire l'idea dell'alto valore dell'essere finito. Il tentativo che Fichte continua a operare è quello di tenere ferme entrambe le contrapposte prospettive, con l'ulteriore difficoltà costituita qui, come si è detto, dal susseguirsi, sovrapporsi ed intrecciarsi, come dentro un caleidoscopio, dei due punti di vista.

gno ogni volta di «oggetti» che la limitino (che limitino la sua conoscenza), individuandola.

3. *L'individualità ed il suo significato*

È evidente che qui la «vita» è pensata come un susseguirsi di momenti discreti, contrassegnati da una quantità di «oggetti» disposti in successione seriale, ove questo materiale costitutivo del mondo oggettivo è dato dagli atti in cui la libertà si esprime. Vivo è dunque l'io – e non morto – perché fonte di vita e perché, inoltre, parte di (soggetto agente in) quella «comunità di io»[59] («somma di soggetti»), che costituisce lo scopo e, più ancora, il contenuto dell'imperativo morale[60]. La «Gemeinde von Ichen» non è altro che quel regno degli spiriti – o, se si vuole, quel regno dei fini – cui Fichte ha da sempre pensato, fin da quando ha delineato la figura dell'egoità come sintesi di io puro ed io empirico; anche se adesso viene ad aggiungervisi una ulteriore spiegazione 'tecnica'[61]. Che si tratti di una tale sintesi ben si comprende dal fatto che ogni io – ogni *Ichheit* si potrebbe dire, per maggiore perspicuità – è, per una parte, un qualcosa «in sé», e sotto questo aspetto è un membro

[59] *SW*, XI, 65.

[60] Anche questa, di una «Gemeinde» di io, è una antica idea fichtiana (sebbene essa assuma qui, rispetto a prima, una colorazione più intimistico-religiosa). Per tutti, basterà citare un luogo di *Würde des Menschen*: «Ihre Geister [die Geister des Menschen] streben und ringen sich zu vereinigen [si ricordi lo «Streit der Geister» di cui parla anche la *Bestimmung des Gelehrten*], und nur einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind ein Verstand und ein Wille, und stehen da als mitarbeiter an dem grossen einzigmöglichen Plane der Menschheit» (*SW*, I, 414; *GA*, I, 2, 88).

[61] Cfr. *SW*, XI, 64 ss. (la coscienza morale che vede il *Sittliches* – ma si può anche dire, riprendendo le prime pagine di questo testo, l'io quale sintesi di vedere e vita, sede della coscienza – è in grado, allorché guarda alla moralità, di distinguere fra ciò che è empirico e ciò che è sovrasensibile e perciò possiede il concetto di quest'ultimo. Ma poiché è se stesso ch'egli per primo vede, ha il concetto di sé come di un non empirico, oltre che come di un alcunché di empirico).

della comunità degli io, e per un'altra parte è un io empirico, un «Naturprodukt» (con tanto di impulso alla conservazione), un «Bild» puramente empirico del reale vedere[62].

E, dal momento che quella che si delinea qui è una *Erscheinungslehre*, la questione che si pone è se questo io puro, in quanto parte di una simile *Gemeinde*, sia anche in grado di manifestarsi. Tale io puro – preferibilmente definito «Grund» della vita del concetto, «Principiat» assolutamente libero («frei», «selbständig» e «indifferent») – ha un «carattere individuale» specifico, suo peculiare, che lo distingue, in quanto prodotto e insieme produttore di libertà, da ogni «prodotto naturale». È precisamente questo carattere individuale – di creatore di un nuovo ordine[63] e portatore di un concetto di scopo – a costituire la «materia» della legge morale e dei suoi divieti, allorché – e se – questa interviene[64].

La contraddizione che è stata in più di una circostanza rilevata fra libertà e necessità (qui, se vogliamo, fra io puro ed io empirico[65]) viene adesso trasferita dall'io singolarmente

[62] *SW*, XI, 68.

[63] È opportuno notare come la connessione fra le due nozioni, quella di «principio» (l'io è in relazione con la molteplicità dell'essere ed è principio di tale molteplicità) e quella di «ordine» (l'io creatore di un nuovo ordine nella molteplicità) risieda nella nozione fichtiana di «sistema». Sullo *ordo ordinans* come «Ordnungsprinzip» (anche in riferimento al rapporto fra sistema «necessario» e «libertà» dell'articolazione) si vedano le riflessioni di HARTMANN, 1923-29, trad. it., p. 106.

[64] SW, XI, 70.

[65] E a questo proposito occorre non dimenticare che nel Fichte più giovane la parte razionale (che poi non era una parte ma solo un punto di vista peculiare, da cui guardare a ciò che in realtà è un *unicum*) era quella universalmente uguale, quella cioè che tutti gli esseri razionali finiti avevano in comune; mentre era la parte naturale quella che costituiva la differenza principale e la base di tutte le conseguenti differenze fra gli uomini, quella da cui traeva origine la disuguaglianza 'naturale'. Questo mi pare uno dei segni più significativi di svolta nel pensiero fichtiano e un aspetto che nessun tentativo di lettura che pur tenga conto dei diversi punti di osservazione possibili, riesce a dirimere nella sua contraddittorietà.

considerato[66] ad un ambito più generale, diventando contraddizione fra la comunità degli io o degli spiriti e l'io in quanto singolarità. Se la prima è pura *Geistlichkeit*, mero *Sichtbares*, ed è l'unica vera realtà, l'unico «an sich» – proprio perché è comunità –, essa è d'altra parte priva di coscienza (giacché la coscienza è sempre un alcunché di individuale); viceversa l'io singolo, che di per sé non è nulla (ha valore soltanto in quanto membro della comunità) è, appunto in quanto individuo, unico detentore di consapevolezza. La situazione credo possa venire ulteriormente sintetizzata nei seguenti termini: se non si passa attraverso l'io singolo non si giunge alla comunità degli io e perciò neppure a quel m a t e r i a l e della legge morale che però, a sua volta, risiede esclusivamente nella comunità. Se non si percorre la via suddetta, infine, non si giunge neanche al c o n t e n u t o della legge morale – per quanto si tratti della sola forma generale di tale contenuto – perché i s i n g o l i contenuti materiali ognuno li può trovare solo nella propria, individuale, coscienza. Estremizzando – per concludere su questo punto – l'attuale posizione fichtiana, mi pare si possa dire che il singolo f u o r i della comunità degli spiriti è comunque n e l t e m p o e qualsiasi sua azione è perciò stesso immorale, nel senso che qualsiasi s i n g o l o atto di buona volontà non serve a costruire moralità[67]; chi, dunque, come Kant ha guardato all'uomo come «fine in sé», si è collocato in una prospettiva errata. Quanto all'individuo membro della comunità, questi pure – isolatamente preso – è nulla, avendo egli valore solo come membro della *Gemeinde*; altresì, da quest'ultimo punto di vista, il suo valore è altissimo perché è solo attraverso di lui, per suo mezzo («Werkzeug»), che la comunità può agire.

È solo perché esiste questo io fonte e sede di coscienza che

[66] Peraltro fin dall'inizio qualificato (come si è visto a proposito della *Bestimmung des Gelehrten*) come una mera ipotesi, avanzata «per assurdo».

[67] Del resto Fichte ha ripetutamente dichiarato che la morale è affare di tutta una vita e anche in questo testo si legge: «Nur der Eine um seiner Form willen ins Leben aufgenommene Begriff ist Sittlichkeit, nicht aber seine zufällige Erscheinung» (*SW*, XI, 54).

l'intero processo riesce a mettersi in movimento; e ciò – si badi bene – del tutto indipendentemente da ogni questione riguardante la moralità o l'etica. Per riferire alla lettera questo passaggio: l'io possiede una sua propria causalità prima ancora di essere vita del concetto, anche soltanto come mera immagine di esso[68], perché già «al di fuori» dello stesso ambito morale e «prima» che si ponga il problema di un agire secondo moralità, l'io è «freie Ursache» (e, correlativamente, tale sarà anche la «Gemeinde von Ichen», somma di io o meglio «organica totalità» di io[69]). Al punto che si potrebbe, credo legittimamente, affermare che uno dei momenti culminanti di questo scritto dedicato ad illustrare il sistema della *Sittenlehre* risieda proprio nella dottrina della causalità per libertà – dottrina intimamente connessa alla concezione della coscienza quale era stata da Fichte elaborata nel tempo e progressivamente affinata, anche sulla base del confronto costante con Kant. Si potrebbe dire che la dottrina della causalità dell'io, della sua *Freiheit*, resta un imprescindibile punto di partenza per ogni rigorosa critica della ragione in generale; se poi si vuole restringere l'orizzonte e guardare alla sfera della vita etica, dobbiamo continuare a tener ferma comunque questa base di partenza comune, prima che l'analisi si biparta, inevitabilmente, in due diverse direzioni. Dopo di che, se si guarderà all'io che, pur nella sua individualità, è consapevole di essere parte della comunità degli spiriti, dovremo riconoscergli almeno quella aspirazione alla moralità che era stata invece negata all'io considerato esclusivamente nella sua singolarità. Questo perché l'io, oltre che fonte di causalità, è ragione, è sede del concetto.

Non si dimentichi quanto detto nelle prime pagine di questo capitolo a proposito dell'io che «esiste per creare al concetto la sua causalità» e neppure si dimentichi il nesso stretto che lega «libertà» a «concetto»[70]. In questo caso si

[68] *SW*, XI, 63 ss.

[69] *SW*, XI, 70.

[70] La libertà dell'uomo è nella sua facoltà di volere, la quale scaturisce,

potrà, allora, parlare della formazione, nel singolo, di una «mentalità» morale o etica (*sittliche Gesinnung*) consistente nella promozione, all'interno della comunità, della moralità collettiva – che è come dire della libertà nel suo legame indissolubile con il concetto. Il compito è quello di rendere uguali (ugualmente liberi) gli altri e di rendere se stessi parimenti liberi e uguali agli altri. Caratteri della finalità che viene perseguita sono la comunicazione scientifica (la comunità degli spiriti come ragione unitaria) e quel commercio «spirituale» che comprende al proprio interno anche la condivisione di un agire pratico (come Fichte fa ripetutamente notare, nel «Geistiges» risiede già «das Gesetzmässige»[71]), al fine di coinvolgere gli altri membri della comunità umana nella ricerca della moralità[72]. A questo punto, ma solo a questo punto, sarà possibile riconoscere a tale processo formativo (di «preparazione» alla vita futura) un andamento di progressione ascendente all'infinito, dare di nuovo spazio alla figura dello «Streben», al susseguirsi di «Stufen» successivi e riprendere anche tutto il discorso sui principali «mali» (pigrizia, viltà, falsità) che caratterizzano la vita di un essere finito[73].

In questo io che vuole – che ha causalità – lavora il concetto, tanto è vero che l'io ha potere di conoscenza ed esercita il giudizio; ma non si può ancora dire che esso sia un io morale, dal momento che il concetto non è ancora «entra-

come Fichte dice con un termine particolarmente adeguato, da uno «Antrieb» che comunque connota la «natura spirituale» dell'io; quest'ultima non attende altro che di essere rappresentata in un «nuovo ordine universale» (*SW*, XI, 74).

[71] Ad es. in *SW*, XI, 72. Da ciò segue che anche la *Erscheinung* possiede una generale *Gesetzmässigkeit*; è all'interno di questo contesto che trova spiegazione il fatto che la coscienza individuale non può mai sbagliare e che, d'altra parte, quanto da essa dettato non può che andare nella direzione che vede «libertà» e «pensiero» operativamente congiunti.

[72] Torna a questo punto, significativamente, la figura della *Wechselwirkung* connessa con il problema dell'immortalità, conseguibile da tutti coloro che si impegnano nella *Bildung* di se medesimi, orientata alla costruzione di questa identica vita collettiva.

[73] Cfr. ad es. *SW*, XI, 59 ss.

to» nella sua coscienza, non è presente ad essa con la sua vitalità. Mentre invece l'io morale, come si è visto fin dalle pagine di apertura di questa opera, è «immediata» vita del concetto ed immediata consapevolezza di sé. Tale consapevolezza (il Fichte del 1798 avrebbe detto: questo grado massimo di consapevolezza di sé; il Fichte di adesso preferisce dire: questa che è l'unica che meriti di essere chiamata reale consapevolezza) si ha solo là dove al giudizio si aggiunge, come motivo determinante la volontà e dunque l'azione, l'«amore» (quel medesimo a m o r e che era stato al centro della riflessione fichtiana nella *Anweisung zum seligen Leben*). Ampliando il discorso, si può anche vedere riprodotto qui – in questo procedere oltre l'elemento conoscitivo, non senza però averne valutata tutta la rilevanza – quell'andamento di pensiero che ha caratterizzato l'intera riflessione fichtiana a partire dallo *Atheismusstreit* e che ha vissuto il suo momento iniziale, e culminante insieme, nel 'salto' dal livello del «sapere» al livello della «fede» sperimentato nella *Bestimmung des Menschen*. Anche se poi le cose sono forse più complicate; più che un passaggio alla fede, quello compiuto da Fichte qui è – come si è visto – un tentativo di fondere in modo totale (come amalgamandole l'un l'altra) conoscenza e vita: l'esito ultimo di questa sua ricerca è la «vita del concetto»[74] – oltretutto un modo ulteriore di definire la libertà. Si noti, infine, che l'espressione «io morale» o, più ancora, «uomo morale» in realtà rivela una palese contraddizione in termini e ha senso solo come strumento linguistico, per caratterizzare il «dover» essere dell'uomo e conferire un contenuto a questo *sollen*, contenuto che è appunto da individuarsi nell'«amore» per i propri simili e nella costruzione v i s s u t a della moralità generale.

Se si guarderà, allora, a quella comunità degli spiriti che ci è possibile descrivere soltanto per via teoretica, e la cui costruzione resta sulla terra non più che un compito e una meta infiniti, sarà lì, e lì soltanto, che otterremo la descri-

[74] *SW*, XI, 78.

zione della «vita futura» (soprasensibile), che peraltro già in questa vita deve avere il suo inizio e il cui protagonista è l'io morale[75]. Per essere più precisi, otterremo l'immagine («Bild» o «Erscheinung») di quella «Weltordnung»[76] che è la compiutezza del sistema[77] e nella quale soltanto si dà davvero «dovere» (adesso è ulteriormente chiaro perché una «dottrina dei doveri» a priori non è possibile: «Pflicht» si dà solo per la comunità e un «Pflicht» del singolo non esiste[78]).

L'esposizione dell'opera può concludersi qui, non senza segnalare, da un lato, di nuovo, il radicale mutamento di prospettiva al quale abbiamo assistito rispetto alla riflessione morale condotta da Fichte negli anni novanta del Settecento e, d'altro lato, le difficoltà che da questo sguardo tutto proiettato dall'alto verso il basso sono scaturite. E non solo per la costruzione faticosa dello schema generale dell'opera (senza dubbio da imputare anche ad un piano di lavoro che, consapevolmente destinato a restare manoscritto, venne forse pensato come suscettibile di modifiche nel susseguirsi dei corsi di lezione) ma soprattutto per una quantità di incertezze che ancora accompagnano quel mutato orientamento, sebbene ormai da anni esso avesse cessato di essere nuovo. Dove prima era illustrato il cammino,

[75] Connotato da una serie di 'tratti fondamentali' quali la «*Selbstlosigkeit*» (si potrebbe tradurre «assenza di sé»; segnala la capacità di annullarsi totalmente nella vita della specie), l'amore per gli uomini nella loro generalità, la veridicità e la semplicità come sua conseguenza diretta (*SW*, XI, 86-102).

[76] La cui relazione con la nozione di *ordo ordinans* che compare, giustappunto, nella *Bestimmung des Menschen* è stata appena richiamata (v. qui sopra nota 63).

[77] «Dal punto di vista speculativo», precisa Fichte, «la volontà morale è l'unità fattualmente rappresentata dell'assoluto apparire»; essa è, con una bella immagine, «der Stillstand alles fliessenden Erscheinens» (*SW*, XI, 79); cfr. anche *SW*, XI, p. 81.

[78] Fichte porta il suo ragionamento davvero all'estremo, là dove dichiara che questo *Pflicht* del tutto non è possibile neppure c o n c e p i r l o , non solo perché, se fosse concepibile, ciò significherebbe che la comunità degli io è già compiuta, ma perché è proprio del mondo degli uomini dover continuare a costruirla (*SW*, XI, 73).

faticoso ma in fondo sicuro e perciò appagante, dell'io empirico verso la consapevolezza, a sua volta matrice di moralità, ora l'attenzione è concentrata sull'agire «per dovere» trasformato in *habitus* (l'«assoluto volere il dovere»). Mentre, d'altra parte, resta forte l'aspirazione a sottrarsi al formalismo, a conquistare di più di quanto il solo formalismo non riesca a garantire, e allora il tentativo è, per un verso, quello di non limitarsi alla indicazione dei tratti caratterizzanti una mera volontà morale 'secondo la forma', ampliando l'orizzonte dell'analisi e, per l'altro, quello di non arrestarsi a prescrizioni meramente negative – tentativo peraltro costantemente associato alla consapevolezza che l'attuazione del dovere per il dovere non è concessa all'essere razionale finito.

Parte seconda

Il sistema del diritto

Capitolo primo

La fondazione del diritto

1. *La «scienza» del diritto*

I presupposti teorici che presiedono all'analisi del diritto – cui Fichte si era dedicato negli anni 1796/97 e che era confluita nella *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*[1] – sono fondamentalmente gli stessi che abbiamo visto operare nella riflessione sulla dottrina etica. Anche la scienza del diritto infatti, al pari di quella etica, è in primo luogo, appunto, una scienza, fondata su princìpi universali e necessari, a partire dai quali si snoda una catena di deduzioni progredienti dal generale al particolare, volte ad ottenere conoscenze via via sempre più specifiche e settoriali. La prima e più significativa caratteristica di questa scienza particolare che all'autore preme mettere in evidenza è ch'essa sia una «scienza filosofica» «reale». Una tale precisazione è volta a porre fin da principio l'accento sull'intenzione di fondo, che consiste nel tentativo di oltrepassare un «filosofare meramente formale», un aggregato di formule senza vita quale era il sapere imperante prima di Kant e quale in buona misura esso, a detta di Fichte, era ridiventato dopo Kant[2].

C'è, al riguardo, un aspetto interessante di cui occorre te-

[1] Uno dei lavori più riusciti ed esaustivi di interpretazione dell'opera è quello offerto da RENAUT, 1986 (in Italia una discussione del volume è apparsa a cura di IVALDO [b], 1987). Del medesimo autore si veda anche l'Introduzione alla versione francese, da lui curata di J.G. FICHTE, *Fondement du droit naturel*, 1984.

[2] Le obiezioni di Fichte nei confronti della «Formular-philosophie» sono espresse con particolare chiarezza nella *Grundlage*, *SW*, I, 220 s. (*GA*, I, 1, 363).

nere conto fin da ora, e cioè il fatto che in questa *Grundlage des Naturrechts* la differenza primaria istituita non è, come sarà negli scritti più tardi dedicati sia all'etica che alla dottrina del diritto, quella fra «Wahrheit» ed «Erscheinung», bensì appunto quella tra scienza «reale» (*reell*) e sapere «formale» – esattamente lo stesso genere di riflessione che Fichte imposterà e svilupperà due anni dopo nel *System der Sittenlehre* e che può essere considerato tipico del modo di vedere del Fichte prima maniera. E quando parla di filosofia «reale», egli intende richiamare l'attenzione sulla natura del proprio filosofare, contraddistinta da una visione rigorosamente «trascendentale», che prevede la compresenza (necessaria, al procedere mentale del soggetto conoscente) di «concetto» e «oggetto»[3].

Un secondo aspetto di rilievo concerne la messa in luce immediata – fino dal primo paragrafo della Introduzione – del rapporto che lega la filosofia fichtiana a quella di Kant; ancora una volta un rapporto di dichiarata adesione, salvo l'altrettanto immediata segnalazione di una presa di distanza su un punto di non poco rilievo[4]. È tuttavia opportuno anticipare un'impressione che mi auguro verrà suffragata nel corso dell'esposizione dell'opera: a differenza di quanto accade in campo etico-morale, il confronto con le posizioni

[3] Nella più classica delle definizioni, la differenza fra «l'idealista dogmatico» e «l'idealista trascendentale» consiste nel fatto che quest'ultimo ritiene che «... l'intero sistema degli oggetti per l'Io deve essere prodotto dall'Io stesso». Degna di nota è l'identificazione che a questa data Fichte compie fra le due espressioni: filosofo «trascendentale» e filosofo «speculativo» (*SW*, III, 27; *GA*, I, 3, 337; trad. it., p. 26).

[4] Mi riferisco al dissenso espresso nei confronti della dottrina kantiana della separazione dei poteri. Riserve nei confronti di questo istituto erano state formulate già nella recensione a *Zum ewigen Frieden* (in *SW*, VIII, 427-436; *GA*, I, 3, 221-228). Dissenso e riserve venivano motivate – ed è importante sottolinearlo – con l'insufficienza, palese agli occhi di Fichte, di un tale dispositivo istituzionale ai fini della «sicurezza del diritto nello Stato». La contro-proposta avanzata fin da queste pagine iniziali fa leva sulla combinazione di due elementi parimenti fondamentali: la «costituzione», come documento che stabilisce i criteri in base ai quali le leggi di uno Stato vengono rese esecutive, e l'istituto dell'eforato, come garanzia e tutela nei confronti delle violazioni della legge costituzionale (*SW*, III, 14 e 16; *GA*, I, 3, 326 e 328; trad. it., pp. 13 e 15).

di Kant non pare giuocare in ambito giuridico un ruolo particolarmente incisivo. E – al di là di una consonanza su temi molto generali quali una visione *lato sensu* giusnaturalistica, ove peraltro non mancano né la confutazione di punti specifici di questa tradizione di pensiero né correzioni vistose[5] apportate avendo in mente, tra l'altro, anche sollecitazioni provenienti dalla dottrina di Kant – sembra di poter affermare che il discorso filosofico-giuridico di Fichte proceda in modo sostanzialmente autonomo.

Il che si spiega se si pensa ad una serie di concomitanti circostanze di fatto: da un lato, non si può dire che lo scritto kantiano sulla pace perpetua, o il saggio *Sopra il detto comune*: *«questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, fossero atti a soddisfare, nell'ottica di Fichte, ma anche in quella di Kant, ad alcuna esigenza di completezza o di sistematicità rispetto alla specificità del tema[6] (tanto che qualche anno più tardi Kant pubblicherà la *Metafisica dei costumi*, con una parte – quella data per prima alle stampe – dedicata appunto alla *Dottrina del diritto*). Né, d'altro lato, risultati più apprezzabili erano venuti dalla filosofia accademica tedesca precedente a Kant o sua contemporanea. Se ad esempio prendiamo in considerazione gli scritti di filosofia pratica di Baumgarten (che menziono qui per far riferimento a uno degli esiti ultimi di quella tradizione di pensiero, nonché al risultato più vicino a Kant, tra quelli con cui quest'ultimo si misurò più direttamente) sarà facile rendersi conto che, se essi non erano utilizzabili, da parte di Fichte, per elaborare un'etica, a maggior ragione non lo erano per elaborare una filosofia del diritto che volesse rendersi totalmente autonoma dalla morale[7]. Resta-

[5] Per esempio, proprio l'introduzione dell'eforato.

[6] Per quanto si fossero entrambi pronunziati su argomenti di rilievo, che Fichte riecheggerà in questa sua opera. La pace perpetua è, anche per Fichte, concetto che richiede concreta realizzazione – come del resto egli stesso aveva dichiarato sin dalle pagine del *Beitrag*: cfr. il bel saggio di LOSURDO, 1994.

[7] Come si sa, nella *Filosofia pratica* di Baumgarten non c'è separazione fra le due sfere.

va la vasta gamma dei pensatori post-kantiani[8], inglobando in questa dizione sia gli immediati successori in senso cronologico che i seguaci più legati a Kant da un punto di vista dottrinario; e in effetti da questo ambiente provennero a Fichte alcuni impulsi non privi di significato[9]. Ma se il rapporto che il filosofo aveva stretto con i primi, pur fortemente dialettico, era senz'altro fertile di risultati – penso a Reinhold, a Jacobi, a Beck, a Schulze – esso era, in generale, attivo su una lunghezza d'onda per la più gran parte teoretica e non poteva apportare che scarsi elementi di utilità alla costruzione di un 'sistema del diritto'. Assai più complessa è la questione, che richiederebbe un'indagine specifica, riguardante le relazioni con giuristi, o anche semplicemente con autori di cose giuridiche, che si ispirarono a Kant mantenendosene più o meno fedeli, ma fin da ora si può dire che Fichte non ritenne di dover instaurare, con un buon numero di costoro, un dibattito particolarmente approfondito, salvo talune eccezioni[10]. Insomma, alla data della

[8] Cfr. Negri, 1962.

[9] Nei confronti di due autori, J.B. Erhard e S. Maimon, Fichte esprime apprezzamento nell'Introduzione al *Naturrecht*, ma per il resto il panorama appare desolante: «Se si eccettuano alcuni eccellenti accenni del Sig. Erhard, in numerosi suoi scritti recenti, e del Sig. Maimon, in un articolo sul diritto naturale nel 'Philosophisches Journal' del Prof. Niethammer, l'autore del presente scritto non aveva trovato traccia del fatto che qualche filosofo avesse messo in dubbio il modo abituale di trattare il diritto naturale, allorché fu piacevolmente sorpreso ... dall'importantissimo scritto di Kant *Per la pace perpetua*» (*SW*, III, 12; *GA*, I, 3, 323; trad. it., p. 12). Di Erhard Fichte menziona in nota la *Apologie des Teufels* – opera della quale occorre ricordare la traduzione italiana a cura di B. Croce, Bari 1943, nonché l'ampio saggio di Solari, in Solari, 1974, II, pp. 195-208; in Spagna ne è di recente uscita una trad. a cura di F. Oncina Coves, Sevilla 1993. Altri scritti di Erhard, fra i quali una recensione del *Beitrag* fichtiano apparsa anch'essa nel «Philosophisches Journal» e *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*, direttamente ispirato dal *Beitrag*, sono di recente apparsi in trad. francese a cura di J. Berger et A. Perrinjaquet (cfr. Erhard, 1993; una trad. italiana era apparsa a cura M. Mangini, Bologna 1971). Su Erhard, si vedano Merker, in Buongiovanni-Guerci (edd), 1989, pp. 177-181 e Negri, 1962, pp. 271 ss.; cfr. Negri, 1962, pp. 231 ss., anche per quanto riguarda il saggio di Maimon, *Über die ersten Gründe des Naturrechts*, nonché le pp. 303 ss. dedicate al *Naturrecht* di Fichte.

[10] Basti tener conto del fatto che gli studiosi che più si sono occupati

pubblicazione dello scritto sul diritto, la sua idea era che in realtà mancasse ancora una sistemazione 'scientifica' e globale di questa materia cui – ad esclusione di quanto teorizzato nel *Zum ewigen Frieden* – non era stata dedicata una riflessione adeguata.

Oltre ad essere, in generale, una scienza, la scienza del diritto è, in secondo luogo, una scienza «particolare», articolazione di un più vasto sistema del sapere[11]; il punto di intersezione fra scienza generale e tale sapere particolare è dato dal concetto di «diritto» – qualificato come «concetto originario della ragion pura» e ciononostante, come si vedrà, passibile di deduzione nella sua veste di «condizione dell'autocoscienza». Con uno schema che si delinea secondo le modalità già illustrate della prima *Sittenlehre*, alla «deduzione del concetto del diritto» fa seguito la deduzione della sua «applicabilità»; le sezioni dell'opera rispettivamente dedicate alle due questioni hanno movenze e svolgimento fortemente caratterizzati in senso teoretico, mentre la terza e ultima sezione, che si occupa della «applicazione» del concetto del diritto, e cioè della sua realizzazione nel mondo sensibile, fuoriesce dalle tematiche riconducibili in generale alla dottrina della scienza e stabilisce un diritto statuale – nel senso ampio del termine – articolato in modo complesso. Ancora una volta il terreno della 'applicazione' mostra di essere un terreno in qualche misura accidentato: l'autore distingue ulteriormente fra «applicazione sistematica del concetto del diritto» (che equivale alla «dottrina del diritto», *Rechtslehre*, vera e propria) e diritto applicato. La *Rechtslehre*, si può dire, va al cuore del tema «diritto statuale», non senza aver approfondito le due nozioni, opposte e speculari ma costituenti entrambi un suo indispensabile presupposto, di *Urrecht* e di *Zwangrecht* (rispettiva-

della filosofia politico-giuridica di Fichte – come Gurwitsch, Schottky, Willms o Renaut (v. *Fonti e letteratura* e *infra*) – hanno istituito i loro raffronti prima di tutto e principalmente con autori quali Rousseau, Locke e Hobbes, oltre che, naturalmente, con Kant.

[11] Su ciò si veda anche il recente saggio di L. SIEP, in KAHLO-WOLFF-ZACZYK (edd), 1992, pp. 71-91.

mente «diritto originario» e «diritto di coazione»), mentre il diritto «applicato» tratta del contratto di cittadinanza, della legislazione civile e penale e dell'ordinamento dello Stato. Due appendici, una sui diritto di famiglia e l'altra sul diritto internazionale, concludono l'opera.

A differenza di quanto accadrà con la deduzione del *Princip der Sittlichkeit*, avente come proprio momento di avvio la nozione di autocoscienza (*Sebstbewusstsein*) nel suo rapporto con se medesima, da un lato, e con l'altrui «coscienza» (*Gewissen*) dall'altro, qui, a sancire la separazione netta tra sfera giuridica e sfera etica, la deduzione del «concetto del diritto» (*Rechtsbegriff*) si trova a fare i conti con una autocoscienza che è immediatamente coscienza di una «comunità», è «gemeinschaftliches Bewusstsein»[12]. Se nella *Sittenlehre* si guarderà al di dentro della «Ichheit» come totalità di pensante e di pensato, e tutto il giuoco si svolgerà fra la «Einsicht» di questa unità – l'intellezione di essa come di un intero – e la sua analisi a partire da uno dei due punti di vista (ora il pensato, ora il pensante), ma sempre avendo in mente questa totalità come esito ultimo, nel *Naturrecht*, pur restando l'egoità l'inevitabile punto di partenza[13], l'accento cade subito sulla produzione, da parte dell'io, di un mondo fuori di sé, di un oggetto «determinato». E se complesso sarà, nella *Sittenlehre*, il percorso teorico da compiere per giungere all'universo del molteplice – e lungo di esso si dovrà assistere al vario atteggiarsi delle forme assunte ogni volta dalla «relazione reciproca» di io soggettivo e io oggettivo –, nel *Naturrecht* la *Wechselwirkung* – pur restando al centro della scena – ha luogo fra una molteplicità di «persone».

La diversità fra le due sfere, che ho cercato adesso di delineare in una prospettiva che guarda all'interno del meccanismo di funzionamento delle due discipline, la morale e il diritto, viene dall'autore esplicitamente enunciata in una

[12] *SW*, III, 44 (*GA*, I, 3, 352; trad. it., p. 40).

[13] Tanto che il primo «teorema» dimostra che il comprendere sé nell'identità di agire ed essere agìto equivale a comprendere l'io puro.

delle primissime pagine dell'opera, al fine di ribadire l'assoluta autonomia del diritto in quanto «scienza» e la conseguente inattendibilità, sul piano della teoria, di qualsiasi tentativo di far discendere i princìpi generali su cui esso si fonda dai princìpi della morale. Il che non esclude – come lo stesso Fichte peraltro ritiene – che «la regola del diritto» riceva dalla legge morale «una nuova sanzione»[14]; ma per giungere a motivare questo punto è necessario, in primo luogo, aver accuratamente distinto i due ambiti – non senza dimenticare che in questo fronteggiarsi di discipline la morale è una morale «formale», priva di contenuti – e, in secondo luogo, essere riusciti a trasformare quest'ultima in una morale «reale», che ha oltrepassato una mera «metafisica dei costumi»[15].

2. *Diritto e libertà*

Con la dimostrazione del primo «teorema», l'obiettivo di Fichte è quello di stabilire che l'essere razionale finito deve attribuirsi una libera attività, intendendo con quest'ultima una coscienza o consapevolezza di se medesimo come di un essere che è insieme «intelligenza» e «facoltà pratica». Dove già su due elementi occorre soffermare l'attenzione: in primo luogo, il termine qui tradotto, genericamente, con «attività» è in realtà *Wirksamkeit*, che significa più di quanto non significhi *Thätigkeit*, è senz'altro più forte di questo e potrebbe essere considerato come un analogo del termine «causalità»; del resto mi pare che Fichte lo spieghi in questo senso là dove sottolinea[16] che, nel reciproco fronteggiar-

[14] *SW*, III, 10 s. e 54 (*GA*, I, 3, 320 ss. e 359 s.; trad. it., pp. 10 s. e 48).

[15] Significativa la presenza, anche in un'opera come quella di cui ci stiamo occupando, di un passaggio polemico (nei confronti di Kant) che funge quasi da prologo della disamina condotta poi nella *Sittenlehre*.

[16] *SW*, III, 19 ss. (*GA*, I, 3, 330 ss.; trad. it., pp. 18 ss., ove il termine è reso con «attività causale»). Per i problemi relativi alla traduzione di questo termine, cfr. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, 1994, la *Nota alla traduzione* (di FONNESU)

si di libera attività (*freie Thätigkeit*) dell'io e oggetto («forma» dell'agire dell'io), gli oggetti limitano, e quindi vincolano, tale attività, mentre quest'ultima a sua volta tende ad eliminare quei limiti. In questa sorta di lavoro supplementare compiuto dall'io per definizione agente, la «attività» dell'io si trasforma da semplice portatrice di azione in reale operatività ed efficacia sugli oggetti (*Wirksamkeit auf die Objecte*). Se poi l'«oggetto» cui quella *Thätigkeit* si rivolge non è un qualsiasi oggetto materiale ma è un essere razionale finito (sia pure il soggetto stesso di tale libera attività, sì che essa non fa che «ritornare in se stessa»), essa dà allora vita ad un concetto di fine (*Zweck*), che può esser definito anche una *Wirksamkeit* fuori di lei, ch'essa si è «proposta»[17].

Il secondo elemento da porre in rilievo è questa coesistenza e convivenza – nell'autocoscienza[18] – di intelligenza e facoltà pratica che richiede, da parte di Fichte, un'attenzione particolare nel mostrare, da un lato, l'azione contemporanea e in pari modo rilevante del «vorstellen» o «anschauen» e del «wollen» e, dall'altro, la precedenza del secondo sul primo, nel senso che se non si dà il volere non può darsi neppure il rappresentare[19]. Ho parlato di 'precedenza' per non dire «priorità» – e cioè per non dover riproporre prima ed esorcizzare poi la questione del p r i m a t o della ragion pratica e per ricordare invece ancora una volta come già a questa data Fichte fosse consapevole che non si dà una ragione che sia soltanto teoretica – e infine, e soprattutto, per mettere in luce l' o r i g i n a r i e t à di questo binomio: sapere e volere non precedono né seguono l'io ma «sono» l'io e quest'ultimo è «insieme» agire ed agìto (*That* e *Product*).

nonché FICHTE, *Il sistema di Etica secondo i princìpi della dottrina della scienza*, 1994, la *Premessa del curatore* (di DE PASCALE), pp. XXIX s.

[17] *SW*, III, 19 (*GA*, I, 3, 331; trad. it., p. 19).

[18] Di cui Fichte dà qui una bella definizione: essa è qualcosa che ha nell'essere razionale stesso il suo fondamento (*Grund*).

[19] «Il volere è il vero e proprio carattere essenziale della ragione ...»; «La facoltà pratica è la radice più intima dell'Io ...» (*SW*, III, 21; *GA*, I, 3, 332; trad. it., p. 20).

Se, dunque, grazie al primo teorema, Fichte può stabilire che all'essere razionale compete un'attività che, nel porsi come tale, pone insieme oggetti determinati[20] e, più ampiamente, un mondo sensibile al di fuori di lei, già con il secondo teorema alla ribalta è la questione dell'«altro», della presenza di «almeno» un altro essere razionale finito accanto al primo, che è questione centrale di questa parte del *Naturrecht*. Anche nella *Sittenlehre* la presenza di «almeno un altro» essere razionale finito verrà annoverata fra le «condizioni dell'egoità», ne sarà anzi la condizione principale (non solo; a me pare[21] che proprio in quello scritto sia stata offerta l'illustrazione più articolata ed esauriente della problematica di una necessaria interazione sociale, come primo corollario della possibilità, da parte dell'io, di individuarsi come tale). Ma mentre lì alla questione si approderà dopo aver indagato sull'uomo morale – dopo averne raffigurato il modo di procedere sul piano teorico e averne delineata la vita interiore – qui essa è preliminare alla definizione stessa del concetto di diritto, ne è anzi l'indispensabile presupposto. La capacità di operare nel mondo sensibile, infatti, l'essere razionale finito può attribuirsela soltanto se la attribuisce insieme anche ad altri esseri parimenti razionali e finiti, e per poter accedere ad una simile possibilità deve evidentemente avere in precedenza presupposto l'esistenza di questi ultimi. A sua volta, è proprio tale esistenza che è in grado di «spiegare» l'autocoscienza che è stata assunta come punto di partenza: se in essa soggetto e oggetto – ossia, rispettivamente, attività libera e intelligente, operatività dotata di reale efficacia, e limitazione/determinazione della

[20] Non si dimentichi che un punto centrale e minutamente analizzato della prima parte della *Sittenlehre* sarà proprio quello della necessità che gli oggetti abbiano una 'forma determinata' (sulla determinatezza degli oggetti, cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, pp. 161 ss.).

[21] Diversamente da quanto ha, per es., anche di recente sostenuto E. DÜSING, 1991, pp. 29-50. E comunque gli studiosi che si sono autorevolmente dedicati a questo tema hanno fatto riferimento precipuo proprio al *Naturrecht* – salvo l'attenzione crescente da ultimo prestata alla analoga deduzione che, pur con qualche variante, compariva nella *Wissenschaftslehre nova methodo* (cfr. *supra*, Parte prima, cap. II, nota 48 nonché PERRINJAQUET (b), 1991).

medesima – devono essere uniti in una sintesi (perché solo la concomitante presenza dei due aspetti fa sì che l'autocoscienza sia tale), emerge la contraddizione di un 'oggetto' che, per un verso (in quanto posto, «gesetzt»), è solo un alcunché di passivo, è una attività «ostacolata», ma, per altro verso (essendo cioè esso pur sempre una attività), deve essere libero e perciò capace di autodeterminazione. La contraddizione si risolve solo se il soggetto può 'porre' (ma l'uso di questo verbo evidentemente ora richiede una serie di cautele) un'attività libera, un 'oggetto' (anche questo termine è qui largamente insufficiente) capace di autodeterminarsi, dunque un essere libero e come tale razionale. Questo essere non fungerà allora da morto ostacolo, da mero limite che semplicemente circoscrive l'ambito di attività del soggetto, ma sarà a propria volta soggetto di una azione (che Fichte chiama *Aufforderung*, esortazione, sollecitazione, invito) capace di mettere in movimento l'attività causale del primo soggetto; capace di «riconoscerlo» come essere intelligente, fornendogli, per dir così, autocoscienza (cioè possibilità di autoriconoscimento) – una autocoscienza che è possibile solo là dove c'è coscienza della propria individualità, di sé come q u e l d e t e r m i n a t o essere.

Si notino i due aspetti di fondo[22] che consentono all'individuo di non venir vincolato, nonostante sia qui attiva una determinazione, alla sfera della necessità (come accadrebbe nel caso di una causalità della natura): il primo e più importante è dato dalla proiezione nel futuro (il soggetto è «esortato» ad agire, non sollecitato *hic et nunc* di azione; il che è di per sé garanzia di libertà di movimento per lui); l'altro aspetto viene in luce se si tien conto che tale facoltà di agire è una facoltà bensì concessa ma non imposta (come segnalato dalla presenza della coppia *können/sollen*[23]).

[22] Che si riproporranno in maniera identica, e su cui si è già richiamata l'attenzione, in sede etica.

[23] «... esso [il soggetto] si trova come qualcosa che qui *potrebbe* [*könnte*] operare, che è esortato ad operare, ma che potrebbe anche tralasciare di farlo». «È richiesta solo attività in generale, ma rientra esplicitamente nel concetto, che nella sfera delle possibili azioni il soggetto ne debba

Alla relazione soggetto-oggetto si è così sostituita una relazione fra due soggetti; non senza esser passati, per giungere a questo risultato, attraverso un'altra tappa decisiva, costituita dal momento della individuazione, e non senza aver fatto preliminarmente spazio all'altra nozione cui si è appena accennato, quella del «riconoscimento»[24] (su questa figura della *Anerkennung* dovremo tornare, perché ho l'impressione che contenga implicazioni ancora più ampie di quelle che in genere vengono ad essa ricondotte). In questo concetto di riconoscimento si trovano dunque sinteticamente riunite – secondo l'espressione fichtiana – le nozioni di *Vernunftwesen* e *Sinnwesen* e dal ruolo che tali nozioni giuocano nella definizione dei rapporti giuridici fra le persone, dipendono molte cose. Oltre a segnalare l'avvenuto riconoscimento reciproco[25], l'invito ad autodeterminarsi rivolto da un essere ad un altro essere ha il senso di una sollecitazione ad attribuirsi una sfera determinata e quindi delimitata di libertà la quale sia, da un lato, di sua pertinenza esclusiva e, dall'altro, sia separata e distinta dalla sfera di libertà attribuita al primo. Le due sfere devono evidentemente non sovrapporsi in nessuna loro parte. Nel momento in cui i due soggetti si «riconoscono» l'un l'altro come esseri razionali, risulta perciò stesso conseguita una relazione recipro-

[*soll*] scegliere una con libera autodeterminazione»: *SW*, III, 34 (*GA*, I, 3, 343; trad. it., p. 31); cfr. anche *SW*, III, 51 (*GA*, I, 3, 357; trad. it., p. 46): «... se essa [la libertà] deve costituire il carattere di un essere, viene posta per *tutto* il futuro di un individuo...».

[24] Su cui si veda in partic. JANKE (b), 1991, tenendo presente che Janke segue inoltre l'evoluzione di questo concetto nei suoi sviluppi successivi ed in particolare concentra la propria attenzione sul ruolo «più ampio, comprensivo e profondo» che la *Anerkennung* gioca nella seconda redazione della *Wissenschaftslehre* 1804 (lez. 28). Sul significato di questa nozione per la successiva dottrina hegeliana, cfr. SIEP, 1959 e WILDT, 1982.

[25] Mille volte l'autore dichiara che il venir «conosciuto» dall'altro, il fatto che l'altro prenda atto della mia esistenza, mi individua come essere «razionale» ovvero «libero». Già la «Aufforderung» si riferiva all'altrui «Verstand» e faceva nel contempo leva sul suo «Freisein» (*SW*, III, 36; *GA*, I, 3, 345); col riconoscimento l'altro dà, per dir così, prova che una conoscenza, una 'comprensione' (nel senso di *Verständnis*) si è realizzata.

ca fondata sull'intelligenza e sulla libertà[26] e fondata, prima ancora, sulla presa d'atto dell'esistenza di uno spazio i n d i v i d u a l e[27], reciprocamente riconosciuto, di libertà.

La parte pratica del «sistema» nella quale pur sempre ci troviamo esige tuttavia che non ci si arresti al piano del mero «pensare» – della sola 'razionalità' – e pretende invece che ci si muova sul terreno della «realtà»[28], dove la possibilità di un riconoscimento e di una libertà «per tutti» è seriamente condizionata. Torneremo ad affrontare il problema dei condizionamenti che agiscono a questo livello, e del resto lo scopo principale dell'opera è appunto quello di rinvenirne le modalità di soluzione. Ma ciò che qui è necessario mettere in primo luogo in evidenza è la questione ancora antecedente e prioritaria, a cui del resto si è più volte prestata attenzione, della finitezza che affetta l'uomo, essere pur dotato di ragione. Questione che si pone, in maniera immediata e automatica, non appena emerga il tema di una molteplicità di libertà, al plurale; e questione che imprime, col suo stesso porsi, una direzione obbligata all'intero percorso del ragionare che ne consegue, configurando in termini anch'essi obbligati il giuoco che viene ancora una volta ad instaurarsi fra libertà e limitazione della libertà.

Le figure teoriche della *Aufforderung* e della *Anerkennung* avevano infatti ipotizzato una relazione tra libera attività e

[26] «Eine Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit» (*SW*, III, 44; *GA*, I, 3, 351; trad. it., p. 40); che a sua volta altro non è se non il luogo ove si sostanziano educazione e cultura: alla base del «bilden» e dello «erziehen» sta giustappunto una reciproca «Aufforderung».

[27] Si ricordi che della centralità di questo problema della i n d i v i d u a l i t à Fichte ha reso avvertito il suo pubblico lungo tutto l'arco della sua produzione, come abbiamo avuto modo di vedere anche analizzando la seconda *Sittenlehre*.

[28] «La realtà del mondo – per noi, si capisce, cioè per ogni ragione finita – è condizione dell'autocoscienza, poiché non possiamo porre noi stessi senza porre qualcosa fuori di noi, a cui dobbiamo attribuire la stessa realtà che attribuiamo a noi stessi» (*SW*, III, 40; *GA*, I, 3, 348; trad. it., p. 37); cfr. anche *SW*, III, 47 s. (*GA*, I, 3, 353 ss.; trad. it., pp. 42 ss.).

libera attività sostitutiva della relazione fra attività e passività (fra libertà e necessità), ma una simile ipotesi in sé altro non è che un paradosso. Una relazione di questo tipo è in realtà irrappresentabile, così come irrappresentabile è una situazione di pacifica coesistenza e convivenza di individualità, di «persone», di esseri che non sono soltanto razionali e ragionevoli ma sono anche finiti. Resta in tal modo, ineliminata, la «contraddizione» scaturente dal fatto stesso di aver presupposto una reciproca limitazione della libertà – la limitazione di un *quid* che per definizione non può essere limitato, di una libertà che non tollera di essere ancora definita tale se «deve» trovarsi di fronte ad un qualche limite, quantunque posto da una libertà analoga ed equivalente.

È evidente che il paradosso verrebbe a cadere se ci trovassimo a fare i conti con un mero «regno degli spiriti», giacché il «geistig» – e del pari la libertà, o la moralità – non è soggetto alle leggi della divisibilità e dunque neppure al momento della limitazione. Ma l'essenza costitutivamente sensibile dell'essere umano di fatto non consente l'estrinsecazione, a livello collettivo, di quello che è il carattere peculiare dell'essere razionale, ovvero la sua «attività», la sua intima dinamicità, la capacità di continuamente trasformare ciò che lo circonda. Il diritto offrirà la soluzione della contraddizione; l'autore proseguirà e perfezionerà il proprio ragionamento, trovando, per la definizione del concetto di diritto, un referente teorico nella «insicurezza» che caratterizza una vita umana associata rimasta al livello di «stato di natura», non ordinata da e dentro un sistema di potere onnipervasivo. Ma ciò nel contempo non farà che mostrare con evidenza come questo concetto emerga quando la situazione è già compromessa in modo definitivo: il diritto interviene per garantire la libertà, ma insieme, per definizione, anche là dove una parte di libertà è negata. Da questo momento in poi, quella quota di libertà non potrà più essere ripristinata. Qui – e fin da ora – a fondamento della definizione del concetto di diritto sta l'impossibilità teorica di spiegare, in termini appunto razionali, l'esistenza di una «comunità» di liberi.

Il diritto avrà, si è detto, il compito di sciogliere la contraddizione, un compito assolto tuttavia, come appare con chiarezza soprattutto dalla seconda stesura della dottrina del diritto – la *Rechtslehre* del 1812 – in maniera non poco insoddisfacente, per il semplice motivo che fra «libertà» e «necessità» non esiste un elemento di mediazione possibile. Del resto, l'evoluzione dell'intera filosofia fichtiana farà emergere sempre più nettamente questo aspetto, peraltro ben presente nelle radici stesse del 'sistema'. Basti pensare alle osservazioni che hanno spesso affiancato le riflessioni dell'autore su ciò che viene «posto», che viene pensato, sull'oggetto insomma; il quale, inevitabilmente contraddistinto dal carattere della necessità, si differenzia in modo netto dalla natura del pensante, contrassegnata invece da una sua intima «agilità», dalla libera mobilità dell'intelligenza. Sono considerazioni che abbiamo più volte incontrato anche in campo etico. E se, alla fine, Fichte dovrà approdare alla concezione di una moralità «pura», dopo essersi adoperato per espungere l''empirico' dal sistema – peraltro solo nella misura in cui l'esigenza di una sua presenza dal valore costitutivo poteva consentirlo –, ciò trova spiegazione proprio in questo ordine di difficoltà. Nel campo del diritto, viceversa, una simile via d'uscita non è praticabile, anzi, non è neppure ipotizzabile sulla base della definizione stessa di «diritto», che richiede coesistenza di individualità c o n c r e t e; di qui la necessità di reperire altrove una diversa soluzione; di qui, infine, un esito che altro non riesce ad essere se non un modo di dislocare su un diverso terreno il centro del problema[29].

La relazione che viene ad instaurarsi fra individui capaci di non oltrepassare le rispettive sfere di libertà viene detta *Rechtsverhältnis* («rapporto giuridico»); esso risulta «dedotto» dal concetto di «individuo», a sua volta «condizione della autoscoscienza». Il «concetto del diritto» appartiene alla ragione, alla sua essenza, ed è richiesto dalla «natura razionale» di ogni uomo, oltre che da un altro aspetto della

[29] Alla illustrazione di questo tema sarà dedicato l'ultimo capitolo della presente ricerca.

sua «natura», ovvero dalla sua istintiva socievolezza. È un concetto per definizione comunitario ed è una nozione che appare anche, per certi aspetti, indotta – come sembra confermato *e contrario* dalla totale a s t r a t t e z z a che viceversa contraddistingue il concetto di *Urrecht*, il quale ne costituisce il presupposto teorico[30].

3. *Il corpo come «medium» di comunicazione per gli uomini*

Anche nell'ambito della dottrina del diritto è operante quella duplice «condizione», interna ed esterna, che abbiamo avuto l'opportunità di esaminare in sede morale. Allo stesso modo in cui il principio dell'etica sottostà a due condizioni di fondo – rappresentate, l'una, dalle a z i o n i effettivamente compiute dall'io sulla base di un concetto di s c o p o, e l'altra dal 'materiale' attraverso il quale il nostro agire si concretizza (il nostro corpo, in primo luogo, e poi il mondo fuori di noi) – così pure il concetto di diritto è legato a due «condizioni». La condizione «esterna» è anche qui ravvisata nel corpo umano, che frappone ostacolo all'attività tendenzialmente infinita del «porre», la quale a sua volta trova configurato in questa parte materiale il suo primo oggetto. Perché infatti l'essere razionale possa porsi come causalità sul piano pratico, come fonte di azione, come individuo capace di operare concretamente, deve poter essergli attribuito un corpo fisico e – come è evidente – non può essere che lui stesso il soggetto di una tale operazione che ha nell'intelletto la propria origine. L'essere razionale finito si attribuisce dunque un corpo, ciò che è possibile solo ponendo tale corpo come oggetto della «influenza» (*Einwirkung*) di un altro essere razionale fuori di lui. Il giuoco della reciprocità torna qui a riproporsi con parallelismo perfetto rispetto a quanto ci è già noto: la funzione svolta dall'azione reciproca sul piano che si può genericamente chiamare spirituale si perpetua e si riproduce con ritmo analogo a livello materiale. Certo, come si vedrà subito, i

[30] Cfr. *infra*, questo stesso cap., pp. 277 ss.

ruoli non sono così nettamente separati; il corpo non è solo materia bruta, è anche fonte di movimento deliberato; ma esso è in primo luogo «senso» (*Sinn*) ed è su questa parte sensibile che un «altro» essere fuori di lui può esercitare influenza. Prima però di spingere l'analisi nella direzione che si è andata appena a delineare, occorre porre in luce un ulteriore aspetto del problema, segnalando come in questa parte dell'opera risalti con evidenza la funzione di straordinario rilievo assolta dal movimento nel pensiero dell'autore. Mi pare di poter dire che in questione non è ora soltanto quel generale dinamismo sulla cui importanza si è tante volte insistito. Si tratta di qualcosa di più e cioè del nesso stretto che lega assieme la facoltà del movimento – nel senso di mobilità, meglio di motilità – e la libertà. Da questo punto di vista è significativa l'analisi condotta qui del concetto di «articolazione» e delle numerose conseguenze che derivano dal fatto che il corpo umano sia più che un semplice «organismo»[31]. Esso appare contraddistinto dai caratteri specularmente opposti dello stato di quiete, per un verso, e del movimento, per l'altro, e soltanto nel coesistere di questi due caratteri (nell'unificazione sintetica, come vuole il dettato fichtiano) è consentita la convivenza del momento necessitante con la libertà.

L'indagine compiuta dall'autore è difficile e contorta in alcuni suoi passaggi, anche perché complessa è l'idea globale alla quale egli vuole giungere. Non si tratta infatti soltanto della 'deduzione' del corpo umano – già di per sé elaborata in quanto riferita al corpo, appunto, dell'essere umano, il quale non è fatto solo di materia ma è un *unicum* di materia e di intelletto, dove l'uno rimanda continuamente all'altra nel tentativo di non lasciare irrigidire l'opposizione. Si tratta, molto di più, di stabilire la necessità della

[31] Cfr. *SW*, III, 60 ss. (*GA*, I, 3, 363 ss.; trad. it., pp. 54 ss.) e *supra*, Parte prima, cap. I, p. 134. Cfr. anche LAUTH, 1984, pp. 151 s., con relativi rimandi alla *Wissenschaftslehre nova methodo* ed alle *Platner-Vorlesungen* e SCHRADER, 1972, in partic. p. 82, per il raffronto con le *Platner-Vorlesungen* su questo tema. Si veda anche, in generale sul tema, SCHÖNDORF, 1982, pp. 37-106.

reciproca influenza tra gli uomini (la quale solo può dar vita ad un concetto di comunità) completando la deduzione, già in parte compiuta, dell'esistenza di «almeno» un altro essere umano, guardato questa volta dal lato della sua corporeità, e facendo sì che questa stessa prospettiva orientata sull'elemento «materiale» offra definitiva garanzia della r a z i o n a l i t à dell'essere così «dedotto». E il tema del movimento, col suo far perno sulla nozione di articolazione, costituisce l'ossatura dell'intero discorso.

Se il corpo è lo strumento di cui l'essere razionale finito si serve per mantenere e realizzare la propria libertà, è ovvio ch'esso non possa costituire un ostacolo a tale realizzazione e debba viceversa assistere, con un contributo positivo, la ragione nella sua opera. Che è, come ormai si sa, opera di modificazione, di continua trasformazione; e ciò viene immediatamente a scontrarsi con il dato di fatto della immodificabilità della materia. È qui che entra in giuoco la descrizione del corpo umano come di una totalità organica ma insieme anche «articolata», caratterizzata non soltanto dalla infinita divisibilità delle sue «parti» («Theile» o «Glieder»), dal loro rapporto di interazione necessaria e dall'altrettanto necessario riferirsi di ogni parte al tutto, ma soprattutto da una singolare dialettica moto/quiete. Dialettica grazie alla quale ogni parte «come tale» conserva la facoltà del movimento – quello stesso movimento consentito al «tutto» che dalle singole parti è costituito – sì da offrire garanzia di modificabilità (non essendo la modificazione che il risultato della differente disposizione reciproca fra le singole parti), ma senza nel contempo abbandonare il proprio stato di «quiete». Stato che ciascuna delle singole parti, a sua volta ulteriormente divisibile in altre parti o «elementi» ancora, mantiene rispetto a quell'intero più o meno grande di cui essa costituisce attualmente un elemento; ove anche il reciproco è vero, giacché il medesimo intero di cui essa è parte è anch'esso in quiete rispetto agli elementi che lo compongono, pur partecipando del movimento proprio della totalità dell'organismo, sì da godere della possibilità di esplicare in ogni possibile direzione il proprio potenziale di libertà. Tutto questo avviene in parallelo con il duplice

«modo di determinare l'articolazione» che caratterizza l'essere umano[32], con la presenza in lui, cioè, di un «organo superiore» e di un «organo inferiore»[33] – sul primo dei quali può agire la volontà, che è pertanto in grado di modificarlo senza peraltro intervenire sul secondo[34]. Riprendendo un termine già citato e che compare, sebbene di sfuggita, anche in questo scritto, si può dire che in tal modo è stata determinata la costituzione (*Beschaffenheit*) fisica dell'essere razionale finito.

Il fatto che il suo corpo si presenti in tal modo «articolato» apre spazi significativi all'intervento della libertà e – ciò che qui ancor più conta – permette che a fianco di questi spazi lasciati aperti alla «libera attività» sia prevista la comparsa di un «ostacolo», che è come dire dell'elemento necessitante. Ma ciò ancora non basta; il bisogno di completezza sistematica, da un lato, e, dall'altro, l'abitudine di analizzare prima per poter sintetizzare poi, fa sì che la *routine* scompositiva prosegua nel proprio cammino: libera attività e materia vengono da Fichte ulteriormente scomposte e analizzate (l'autore in realtà preferirebbe dire che esse vengono viste da una prospettiva che deve per necessità essere duplice e speculare). Accanto alla attività libera appare allora una attività «soppressa»[35] e una attività «impedita»[36]; accanto alla materia densa (*zähe Materie*) appare

[32] *SW*, III, 64 (*GA*, I, 3, 367; trad. it., p. 58).

[33] Sul tema si veda di nuovo LAUTH, 1984, pp. 150 ss.

[34] È significativo della attitudine 'sintetica' dell'autore è il fatto che questi due organi, pur nella loro diversità, siano riunificabili (tanto che viene precisato trattarsi in realtà di un solo, duplice, organo) sotto il segno della volontà, nel senso che quando l'organo superiore di una persona viene modificato da una volontà (anche estranea), la persona mantiene pur sempre la propria autonomia del volere. Si noti la forte analogia fra il meccanismo che presiede a questa idea e quello che regola i rapporti tra facoltà superiore e facoltà inferiore di desiderare, ove la prima esercita una sorta di attrazione sulla seconda.

[35] «aufgehoben»: cfr. la misura di questa «soppressione», che non è mai totale, in *SW*, III, 63 (*GA*, I, 3, 366; trad. it., p. 57).

[36] Per la «Hemmung» frapposta al «libero movimento del corpo», v. *SW*, III, 68 (*GA*, I, 3, 370; trad. it., p. 61).

una «materia più fine e più sottile», che è pur sempre senso (*Sinn*) ma che – in un'assonanza che sembra rievocare il lato «appetitivo» della parte irrazionale dell'anima in Aristotele[37] – mostra già di sapersi porre in qualche modo in relazione con la parte più nobile dell'essere umano. L'attività ostacolata e limitata è quella di un essere razionale cui non viene totalmente impedita ogni attività, ma sul quale viene esercitata un'influenza – che è sempre una limitazione, seppure parziale – da parte di un altro essere, parimenti razionale, che ha «prodotto» attività agendo sull'organo superiore di quell'uomo, modificando la sua volontà. La volontà di quest'ultimo non è piegata; pur modificata essa mantiene la propria sostanziale autonomia e ciò significa che vi è stata una consapevole «autolimitazione» da parte sua. E questa autolimitazione è a sua volta fonte di una analoga autolimitazione da parte dell'altro. Tutto ciò alla fine contribuisce ad individuare ulteriormente questo primo essere nella sua determinatezza – che è quanto veniva, tra l'altro, richiesto.

Nella misura in cui l'attività di un essere razionale viene impedita, ciò significa che si è agito anche sul suo corpo materiale, che una «materia densa, inalterabile» ha limitato una parte dei movimenti del suo corpo, che il suo «organo inferiore» è stato soggetto ad un'attività limitante proveniente dall'esterno. Ma se la sua libertà non è stata annientata, questo in parte è dovuto al fatto che la materia densa che forma il suo corpo possedeva la forza fisica necessaria per contrastare la pressione esercitata su di lui – ed è stata in grado di utilizzarla – ed in parte ancora maggiore al fatto che l'altro non solo non ha agito su t u t t a la materia densa costituente quel corpo, ma innanzitutto ha limitato la propria azione (la propria forza), guidato dal concetto dell'altro come di un essere razionale, e non costituito di sola materia. Il secondo tipo di materia, che pure è una componente del corpo, ma è materia «più sottile», capace di tene-

[37] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I (A), 13, 1102 b: «Sembra poi esservi un'altra forza dell'anima, irrazionale e che tuttavia partecipa in certo modo della ragione».

re lontana la libertà dal rischio di distruzione, risulta dunque sottratto alle regole della immodificabilità. Il fatto che sia stata esercitata influenza su qualcuno senza che tuttavia venisse limitata o peggio impedita la sua capacità di movimento – e dunque la sua capacità di modificare e di dar forma (*bilden*) –, se da un lato contribuisce ad individuare questo essere e poi il mondo sensibile che lo circonda, d'altro lato offre una ulteriore e definitiva dimostrazione della r a z i o n a l i t à del soggetto che è stato con lui in questa relazione, il quale lo ha trattato da essere umano e non da mera materia, «riconoscendogli» *Bildsamkeit*[38]. È questo il luogo nel quale è opportuno tornare in breve a riflettere sulla nozione di *Anerkennung* e sul suo ruolo essenziale, al di là e prima della sua valenza a livello giuridico: nella figura del «riconoscimento» è contenuto in primo luogo, come già accennato, il fondamentale elemento del conoscere; secondariamente, è implicata una reduplicazione del conoscere che dopo essersi volto verso l'esterno torna, con un cammino inverso, ad investire di nuovo il soggetto, dopo essere passato attraverso quella fondamentale tappa intermedia rappresentata dall'intervento di un altro essere ugualmente dotato della medesima facoltà conoscitiva; infine, in essa compare un'ulteriore e decisiva determinazione, data dal fatto che quell'essere r a z i o n a l e di cui è stato concepito il concetto viene trattato e f f e t t i v a m e n t e (nei fatti, nella realtà, in quello stesso mondo sensibile nel quale quotidianamente opera) come un essere razionale, come un «essere» che possiede «*die gleiche Art der Anschauung*»[39]. E tutte le aspettative che si nutrono nei suoi confronti finiscono col d o v e r s i misurare con questo criterio di carattere generale.

Resta, infine, da notare come la deduzione dell'«altro», precedentemente basata su una interazione fra esseri umani che si svolgeva tutta sul terreno di un'attività guidata dal raziocinio, qui sia stata condotta invece tenendo conto del

[38] *SW*, III, 80 (*GA*, I, 3, 379; trad. it., p. 71).

[39] *SW*, III, 73 (*GA*, I, 3, 375).

fenomeno di una loro *Wechselwirkung* a livello fisico-psichico, con l'attenzione prevalente rivolta proprio al primo aspetto. E come, in questo contesto, per superare l'ultimo ma fondamentale scoglio di una individuazione dell'io proveniente dall'esterno e perciò comunque non libera[40], in un passaggio parallelo a quel «io *trovo* me» situato agli inizi della *Sittenlehre* del 1798[41], il corpo – con la sua capacità di «operare senza attività», con il suo configurarsi come una «blosse ruhende Gestalt»[42] – svolga ora la funzione che là svolgeva il «me trovato», offrendo chiusura al cerchio problematico. Il «corpo umano» mediante il quale agisco riesce ad «operare», ad «essere attivo» senza che io (ossia la mia volontà) operi per suo tramite; esso opera «con la sua semplice esistenza nello spazio, e con la sua figura»; nella sua «visibilità», si offre all'altro come il corpo di un essere razionale, come un «fenomeno» tale che l'altro, «nel raccogliere le parti» di questo fenomeno, non possa fermarsi prima di essere giunto al punto in cui lo deve «necessariamente pensare come il corpo di un essere razionale»[43].

4. *Diritto originario e diritto di coazione*

La comunità di esseri liberi – che è il contenuto del concetto del diritto – è convivenza tra esseri capaci di autolimitarsi; in ciò essi esplicitamente riconoscono la libertà e razio-

[40] Per quanto proveniente da un essere razionale. Infatti, «la mia razionalità» finirebbe col dipendere «dall'arbitrio, dalla buona volontà di un altro, dal caso, e tutta la razionalità» dipenderebbe «dal caso» (*SW*, III, 74; *GA*, I, 3, 375; trad. it., p. 66). Una prima soluzione viene trovata nel dichiarare questo «altro» un essere da me «necessitato» («necessitato in quanto ... vincolato dalla consequenzialità») «a trattarmi come un essere razionale»; ma resta pur sempre il problema che, fintanto che ciò non è avvenuto, io non ho ancora «posto» me stesso e quando lo facessi sarei di nuovo soggetto a condizionamento proveniente dall'altro.

[41] *SW*, IV, 19 (*GA*, I, 5, 37 s.; trad. it., p. 20), dove un elemento di passività affiancava l'attività dell'io.

[42] *SW*, III, 75 (*GA*, I, 3, 376; trad. it., p. 67).

[43] *SW*, III, 74-77 (*GA*, I, 3, 375-378; trad. it., pp. 66-69).

nalità altrui, conferendole un pari titolo rispetto alla p r o p r i a libertà e razionalità. La pensabilità di una siffatta comunità, che Fichte ritiene di aver fin qui dimostrato, fornisce a sua volta la prova della possibilità che il concetto di diritto abbia una sua concreta applicazione – giacché tale possibilità si fonda proprio sulla esigenza che più esseri siano in grado di esercitare gli uni sugli altri una influenza come quella sopra descritta (la quale pone a sua volta bene in luce un altro punto nodale nel pensiero dell'autore: il tema della comunicazione, sia in sé che nel suo rapporto con la *Bildung/Kultur*). Naturalmente, occorre che questi esseri siano «uomini»; innanzitutto (in quanto razionali) i n g e n e r a l e portatori di un concetto di scopo, e portatori poi di un concetto di scopo anche a seguito della loro costituzione fisica, in quanto cioè prodotti naturali organizzati e articolati[44] il cui *Bildungstrieb* non si ferma al tutto fisico che delimita il loro corpo, ma rinvia 'ad altro' fuori di lui.

Il nodo problematico già individuato ma ancora da sciogliere è rappresentato dal fatto che questa capacità di esercitare influenza non sa però ancora (non possiede cioè ancora gli strumenti per) essere davvero vincolante rispetto ai limiti e le modalità in cui tale influenza deve venir esercitata. Poiché su questo terreno non è possibile richiamarsi alla norma morale che esige immediatamente il rispetto reciproco delle singole libertà, occorre compiere ancora un passo – in realtà un passo non piccolo – per ottenere la limitazione vicendevole della libertà di ciascuno, per passare dalla dichiarazione di applicabilità del concetto di diritto alla sua effettiva applicazione.

Si è già avuto modo di sottolineare come quello di diritto sia un concetto comunitario, dove anche il reciproco è vero – nel senso che non è possibile si dia una convivenza di esseri razionali finiti se non si dà, anche, diritto; d'altra parte, l'autore è esplicito nell'affermare che laddove non ci sia qualche forma di legalità, non può neppure esserci con-

[44] Cfr. *SW*, III, 78 ss. (*GA*, I, 3, 378 s.; trad. it., pp. 69 ss.), sulla differenza fra *Naturprodukt* e *Kunstprodukt*.

vivenza sociale[45]. Se convivenza deve esserci, tutti e ciascuno singolarmente preso devono limitare la propria libertà sulla base del concetto della libertà altrui. Basta che una sola persona, anche una sola volta, oltrepassi tali limiti[46], perché venga a mancare del tutto la «fiducia», ovvero il fondamento stesso di quell'accordo che (implicito o esplicito che sia, qualsivoglia siano i termini in cui esso è venuto a configurarsi e comunque esso sia regolato) costituisce l'ossatura di ogni convivenza. E venga inoltre a mancare quella «sicurezza» che, nelle sue varie forme, è scopo di ciascuno: sicurezza non solo dei propri diritti, ma, più in generale, del proprio stesso esistere e del proprio benessere fisico e psichico; sicurezza, potremmo insomma dire, come garanzia di una vita normalmente strutturata. Di qui la ricerca di una tutela che nessun privato può garantire ad altri privati e che, soprattutto, può essere indubitabilmente certa solo se scaturisce da un potere assoluto e irresistibile[47], la cui azione abbia i medesimi tratti di necessità che contraddistinguono le leggi della natura[48].

Ma se è vero che il concetto del diritto è un concetto comunitario, non meno vero è che, almeno sul piano astratto, sul piano f o r m a l e , esiste un diritto o r i g i n a r i o dell'uomo in quanto persona (un diritto «che deve assolutamente spettare ad ogni persona, come tale»[49]) che gli ga-

[45] *SW*, III, 108 s. (*GA*, I, 3, 401 s.; trad. it., pp. 96 s.).

[46] In sintonia con quanto accade per la vita morale, ove basta una azione non moralmente degna per indicare la fondamentale devianza di colui che l'ha compiuta dai canoni che definiscono una vita morale. Anche in campo giuridico la lesione della legge – sia pure una sola lesione di essa – è segno manifesto del fatto che colui che se ne è reso responsabile non ha assunto il rispetto della legge come propria regola g e n e r a l e di vita (cfr. *SW*, III, 97; *GA*, I, 3, 393; trad. it., p. 87).

[47] Molto vasta è la letteratura sull'argomento, costituendo esso il nodo problematico fondamentale della visione giuridico-politica di Fichte; oltre agli studi già menzionati, si veda SIEP, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 290-306, nonché GEISMANN, 1991, pp. 86-117 e il saggio di confutazione SCOTTKY, 1991.

[48] Cfr. *infra*, in questo stesso capitolo, pp. 280 s.

[49] Cfr. *SW*, III, 113 (*GA*, I, 3, 404; trad. it., p. 100).

rantisce assoluta libertà (quella libertà come «attività» originaria e «spontanea» che è uno dei capisaldi del pensiero fichtiano). Il filosofo ha ben chiaro che quando si costruisce una *Rechtslehre*, e dunque si analizza l'organizzazione giuridica di una «comunità» di liberi, questo concetto di *Urrecht*[50] non può venire opportunamente utilizzato, per il fatto stesso ch'esso esclude, nella sua essenza, di venire limitato dalla considerazione della necessità degli altrui diritti. Purtuttavia non senza rilievo appare la dichiarazione secondo la quale una ricerca sul tema «deve precedere, e fondare, l'indagine» relativa ai d i r i t t i in una comunità[51] – che è come dire: l'indagine riguardante il d o v e r e, per ciascuno, di limitare la sfera della propria libertà.

Di questa dimensione f o n d a t i v a occorre tener conto; che il diritto originario sia posto a fondamento di qualsiasi riflessione sul «diritto» globalmente inteso non è infatti privo di implicazioni e la più significativa fra le conseguenze che ne discendono è forse proprio quel disagio chiaramente avvertito dall'autore di fronte all'impossibilità di districare i fili che legano saldamente assieme libertà e negazione della libertà[52]. Dopo di che, esso non può più intervenire nell'orizzonte del diritto statuale, per il fatto stesso che non esiste alcuna r e a l t à d i f a t t o corrispondente a questa «possibilità» del pensiero – come viene qui definita tale libertà solo formale degli individui. La quale peraltro prevede al proprio interno una articolata serie di «diritti fondamentali», relativi sia alla costituzione fisica[53] degli individui che alla loro dimensione intellettuale[54], compreso quel fondamentale diritto «originario» (e n o n maturato

[50] Definito «il diritto assoluto della persona di essere nel mondo sensibile *soltanto causa* (assolutamente mai qualcosa di causato)»: *SW*, III, 113 (*GA*, I, 3, 404; trad. it., p. 101).

[51] *SW*, III, 111 (*GA*, I, 3, 403; trad. it., p. 99).

[52] Cfr. infatti, per es., *SW*, III, 101 ss. (*GA*, I, 3, 396 ss.; trad. it., pp. 91 ss.).

[53] Cfr. *SW*, III, 114 ss. (*GA*, I, 3, 405 ss.; trad. it., pp. 101 ss.).

[54] Cfr. *SW*, III, 117 ss. (*GA*, I, 3, 408 ss.; trad. it., pp. 104 ss.).

all'interno di una interazione sociale) che è la proprietà[55]. (Si noti come la parte dell'opera dedicata ai diritti fondamentali costituisca l'immagine speculare della parte relativa ai doveri universali condizionati, contenuta nella *Sittenlehre* del 1798[56]).

Di non poco rilievo appare, infine, la notazione dell'autore circa il fatto che il diritto originario (*Urrecht*) costituisce un intero, per cui una lesione parziale di esso lo mette in discussione nella sua globalità. E non meno importante è che il capitolo dedicato a tale argomento si concluda ricordando che questo diritto è «assoluto», nel senso che esso trae da se medesimo la propria legittimità e non ha necessità di ricorrere ad altro per costituirsi come diritto (*Recht*). I diritti fondamentali su menzionati trovano in tal modo una loro necessaria ricaduta entro l'ambito del diritto positivo[57].

Poiché però la dottrina del diritto che qui si vuole innalzare a sistema deve guardarsi dall'essere soltanto formale, occorre che, nella sua operatività, il diritto assuma le vesti di un «diritto di coazione» (*Zwangsrecht*) il cui compito precipuo sia quello di «limitare» la libertà di tutti e di ciascuno contemporaneamente, nell'atto stesso in cui esso impone su tutti il proprio illimitato dominio, attraverso quel suo pecu-

[55] «La parte del mondo sensibile a me nota e sottomessa ai miei fini, sia pure soltanto nel pensiero, è *originariamente* mia proprietà, assolutamente non *nella società* ...». In ciò consiste «il fondamento dell'intero diritto di proprietà»: *SW*, III, 116 (*GA*, I, 3, 407; trad. it., p. 103). «... la formazione ... dà un diritto di proprietà esclusivamente in quanto, con essa, qualcosa viene e rimane sottomesso ai nostri fini» (*SW*, III, 117; *GA*, I, 3, 407 s.; trad. it., p. 104).

[56] Cfr. *supra*, Parte prima, cap. II, pp. 204 ss.

[57] All'interno del capitolo «Della legislazione civile», le pagine dedicate al «diritto alla sicurezza ed alla inviolabilità personali» si aprono proprio con l'osservazione che, sebbene «la libertà e l'assoluta inviolabilità del corpo di ogni cittadino non vengano garantite nel contratto di cittadinanza», esse «sono p r e s u p p o s t e costantemente insieme con la personalità» (*SW*, III, 246; *GA*, I, 4, 48; trad. it., pp. 215 s.; spaziato mio). Sulla motivazione che sottostà alla prima parte della proposizione qui riportata si dovrà fra poco tornare.

liare strumento che è lo *Zwangsgesetz* (legge di coazione o coercitiva). Per poter imporre quel dominio illimitato in grado di rendere «fisicamente impossibile» a chiunque di violare la legge e al quale, d'altro canto, tutti si assoggettino volontariamente, occorre che si costituisca una *Obergewalt*, una *Übermacht*[58] che incarni la «comune» volontà di tutti gli esseri liberi. Ove è interessante sottolineare due passaggi-chiave del ragionamento fichtiano: il primo e più significativo riguarda la contraddizione che insorge tra il *Rechtsgesetz* (quella legge che deve garantire una libertà della persona limitata solo dall'altrui libertà) e la decisione da parte dell'essere libero di a l i e n a r e ogni personale giudizio sulla estensione e ampiezza della propria libertà per rimetterlo nelle mani di un giudice esterno. Per quanto risulti alla fine appurato che tale sottomissione si dà nei confronti non del «mutevole arbitrio» di chicchessia, bensì di una volontà «immutabilmente stabilita» – personificazione della legge[59] –, la menzionata contraddizione non si può ritenere eliminata del tutto finché la legge resta un mero «concetto». Essa ha bisogno di trovare concreta ed efficace realizzazione; e tale necessità costituisce la fonte della importante inferenza cui l'autore dà luogo qui: dal momento che la legge diviene una concreta realtà soltanto quando è lei e lei sola a dominare, ciò che *in primis* occorre è stabilire in che modo – per quale via, con quali mezzi – si possa ottenere «certezza» che ciò effettivamente accadrà. Si badi bene; qui Fichte non dice – come pure ci potremmo attendere avendo in mente la direzione sovente intrapresa dalle sue riflessioni in contesti analoghi – che nella trasposizione dall'ideale al reale qualcosa si perde necessariamente. Non è questo ciò che adesso gli interessa in via prioritaria; quel che ora gli appare essenziale è di instaurare la certezza della legge che presiede alla vita della comunità, nella duplice direzione in cui ciò ha senso: per un verso, nella direzione di ottenere una legge che, dotata della stessa necessità di una qualsiasi legge naturale-meccanica, operi

[58] *SW*, III, 105 e 142 ss. (*GA*, I, 3, 399 e 427 ss.; trad. it., pp. 94 e 127 ss.).

[59] *SW*, III, 104 (*GA*, I, 3, 398; trad. it., p. 93).

«senza eccezioni»[60] e, per altro verso, in quella di assicurarsi che tale legge sia inviolabile anche da parte del detentore del potere.

Il secondo punto cui vale la pena volgere l'attenzione riguarda la nozione di «volontà comune» e il carattere peculiare che ad essa in quanto tale compete, quel carattere di 'forza' che le conferisce la massima efficacia. In proposito sono da notare non solo gli echi rousseauiani che è qui particolarmente agevole avvertire ma anche l'esplicito richiamarsi da parte di Fichte alla distinzione fra «volonté générale» e «volonté de tous»[61]. Di suo, entro il contesto di una tradizione consolidata, Fichte inserisce il risultato ultimo di una riflessione più che decennale sul binomio volontà/libertà: dal presupposto che la volontà comune (che deve essere capace di esprimere «forza»[62]) è la volontà concordemente espressa da un insieme di esseri «liberi», scaturisce la conclusione che nel mondo sensibile non c'è nulla che sappia essere più forte di un individuo libero, se non una pluralità di liberi.

Soffermiamoci ancora in breve sul concetto di *Zwangsrecht*, che a me pare celi in sé alcune difficoltà, non tutte superate nel corso dell'analisi condotta dall'autore. Tale diritto di coazione è una figura che almeno in una certa misura assomiglia ad un Giano bifronte. E questo perché, da un lato, esso è a pieno titolo «diritto» solo quando è inserito nell'ambito del diritto positivo, nella legislazione civile e penale vigente in un ordinamento statale non meno che in quella che regola il diritto pubblico. Esso arriva addirittura a lambire lo scosceso terreno del diritto internazionale (anche se lì, di nuovo, un potere coattivo inflessibile non esiste in

[60] Cfr. *SW*, III, 138 e 145 (*GA*, I, 3, 424 e 430; trad. it., pp. 124 e 130).

[61] *SW*, III, 106 (*GA*, I, 3, 400; trad. it., p. 95); cfr. GURWITSCH, 1971, in particolare pp. 401 ss.

[62] Si noti la progressione: dapprima viene la volontà comune, poi la forza; e quest'ultima discende immediatamente dalla prima, ne è quasi una esplicitazione – cfr. *SW*, III, 154; *GA*, I, 3, 435; trad. it., p. 138 – (mentre nella tradizione del Settecento tedesco all'unione delle «forze» seguiva l'unione delle «volontà»).

realtà più[63]). D'altro lato, esso possiede una configurazione sua propria già prima e al di fuori del quadro delle leggi positive. Interviene infatti come una sorta di reazione immediata alla lesione di un «diritto originario» – peraltro a sua volta figura meramente ideale – ed è comunque in grado di concretizzarsi poi in una r e a l e azione limitante la libertà dell'altro. A quest'ultimo ruolo svolto dal diritto di coazione Fichte non vuole e non può rinunciare giacché, diversamente, verrebbe annullata quella «autonoma» valutazione della effettiva estensione dei propri diritti che è elemento distintivo dell'essere razionale, e quella «dignità» dell'uomo che proprio da tale capacità di valutazione riceve il suggello.

Diventa di conseguenza difficile assegnare al diritto di coazione una sede certa, e si sarebbe tentati di collocarlo piuttosto in una zona di confine tra diritto naturale (qui nel senso di 'originario' ovvero 'razionale') e diritto positivo. Talvolta, infatti, esso assume addirittura gli stessi caratteri del diritto originario, tanto da sembrarne la controfigura – per esempio in quel passo nel quale il filosofo gli nega esplicitamente il potere di essere 'esecutivo'[64]; e comunque sempre lo accompagna l'attributo della 'problematicità', che perciò stesso lo confina in un limbo situato ai margini del regno della legge positiva.

Se si approfondisce l'analisi del concetto tenendo conto anche di quest'ultimo elemento, risulta chiaro come l'autore in realtà utilizzi il termine *Zwangsrecht* per un duplice fine: in un caso, per trattare di un diritto di coazione esercitato d i r e t t a m e n t e da colui che è stato offeso, a seguito della lesione di un suo diritto originario, e, nell'altro, per indicare in generale il potere coattivo della legge operante in una comunità che ha alienato i propri diritti nelle mani di un sovrano. Le due accezioni del termine sono reciprocamente contraddittorie ma, per motivi ormai

[63] Cfr. anche SCHOTTKY, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 250-277 (ove il discorso in realtà si allarga fino ad esaminare i riflessi del problema nelle principali opere successive dell'autore).

[64] Cfr. *SW*, III, 100 (*GA*, I, 3, 395; trad. it., p. 90).

evidenti, è funzionale al pensiero dell'autore che entrambe vengano tenute in piedi. Nel primo caso, a buon diritto lo *Zwangsrecht* viene qualificato come «problematico»[65] e di esso è corretto porre in luce i tratti incerti che lo contraddistinguono. Infatti, non essendosi ancora la moltitudine costituita in *Gemeine*, esso non può garantire nulla sul piano della propria certezza, e di conseguenza, in generale, sul piano della certezza del diritto; può solo stabilire c h e la libertà deve venir limitata, ma non è in grado di q u a n t i f i c a r e tale necessaria limitazione. Viceversa, la problematicità scompare quando il «contratto di cittadinanza» è compiuto in tutte le sue parti; il che tra l'altro significa: quando il diritto trova esecuzione grazie e attraverso la mediazione del potere statale. Solo allora si ha reale diritto di coazione.

Se volessimo cercare di spiegare la ragione di fondo per cui lo *Zwangsrecht* viene presentato in queste pagine sotto tale duplice aspetto, potremmo formulare due ipotesi di lettura che non sono, peraltro, in alternativa fra loro. Esposte in estrema sintesi, si potrebbe dire che la prima guarda alla collocazione sistematica, all'interno dello scritto di cui ci stiamo occupando, di questo concetto, così come a quella dei concetti di *Urrecht* e di *Gemeinwesen*, e ai reciproci rapporti che fra tali concetti vengono di volta in volta ad instaurarsi. Il *Gemeinwesen* (nel senso sopra chiarito di comunità che ha già deciso di trasferire ad un potere sovrano i propri diritti) compare alla fine di una progressione, come una sorta di momento sintetico che dà significato definitivo ai due concetti precedenti; dei quali in tanto occorre tener conto in quanto assumono una loro precisa configurazione entro il *Gemeinwesen* e nell'ottica da esso determinata. Nella prospettiva dell'autore, questa accezione dello *Zwangsrecht* è di importanza e significato decisivi, in quanto permette di porre in evidenza come lo stesso diritto di coazione non possa realizzarsi se non esiste un'autorità che eserciti la funzione giudiziaria – e di conseguenza

[65] Cfr. il martellante ripetersi dell'aggettivo «problematisch», accompagnato da locuzioni indicanti una situazione di indeterminatezza e di non chiarezza: *SW*, III, 124 s. (*GA*, I, 3, 413 s.; trad. it., pp. 110 s.).

come sia di fatto impossibile l'esercizio d i r e t t o di tale diritto.

L'altra ipotesi di lettura guarda a talune, pur molto limitate, analogie che si possono rilevare tra certe pagine di quest'opera e gli scritti degli anni 1793/1794, ove il *Gemeinwesen* nel senso suddetto non costituiva se non in parte l'esito ultimo della costruzione teorica ed era comunque previsto un ambito di diritto prestatale, se vogliamo dir così, o extrastatale, nel quale ai singoli era per esempio concesso di concludere contratti – intendendo questo termine nel suo senso più generale e generico, ma includendovi anche, e primo fra tutti, il contratto di proprietà, che potremmo definire il modello o meglio la matrice della stessa facoltà di contrattare fra privati[66]. Come abbiamo già avuto modo di osservare, questa nozione di «libertà», che sta a fondamento della dottrina classica del liberalismo e del liberismo, era un'idea fortemente radicata nel pensiero giovanile di Fichte ma, nello stesso tempo, non costituiva che una porzione di un orizzonte più vasto – all'interno del quale i singoli non apparivano mai defraudati della loro capacità di giudizio nei confronti dei propri diritti e mai impegnati a delegare per il presente, né tanto meno ad alienare per il futuro, la propria facoltà di giudicare. Una parte dell'analisi del diritto di coazione condotta nel *Naturrecht* – precisamente quella che colloca il diritto di coazione in una zona intermedia fra diritto originario e diritto positivo – sembra finalizzata ad evocare proprio questo genere di problemi. Per una più completa visione d'insieme, occorre infine associare a questo aspetto, sul quale tra breve si tornerà, un altro, non meno rilevante, anche se già noto. Come si è visto, con il procedere della riflessione fichtiana su questi temi, si era posto in movimento un meccanismo teorico che aveva finito per esigere la sostanziale messa in mora di quelle estrinsecazioni di «libertà» di cui si è appena detto. Di qui,

[66] Nel dibattito un po' nebuloso sorto circa la differente valenza da attribuirsi alla nozione di «proprietà» nelle diverse opere fichtiane, si segnalano le illuminanti osservazioni di RIEDEL, in: ENGELHARDT-SELLIN-STUKE (edd), 1976, pp. 34-45, in particolare p. 44.

la ricerca di una serie di contromisure – dalla teorizzazione del concetto di «volontà comune» sino all'idea di diritti garantiti per via costituzionale – delle quali è ora necessario e sufficiente mettere in luce appunto il ruolo di contromisura. Di risposta, cioè, ad una limitazione di libertà che andava in qualche modo controbilanciata. Analizzare il diritto di coazione anche al di fuori di quella funzione giudiziaria che sola è atta ad esercitarlo, significava probabilmente, per l'autore, ribadire che tale esercizio esige il rispetto assoluto e totale per la legalità – e che questo rispetto non può limitarsi ad essere una petizione di principio ma deve essere frutto di garanzie operanti nel concreto.

Si tratta, come è evidente, di due linee di ricerca orientate, da parte del filosofo, in direzione diversa e volte a chiarire oggetti in buona misura differenti. E altrettanto evidente è che la linea di ricerca adesso privilegiata dal filosofo è la prima. Se, tuttavia, neppure la seconda è venuta totalmente a cadere, ciò può significare, non certo che il Fichte del 1796/97 debba venir letto alla luce degli scritti precedenti, già in buona misura superati e dagli eventi e da una mutata direzione impressa al suo pensiero, quanto piuttosto che alcuni orientamenti di fondo fossero di tale consistenza da permanere nel tempo nelle loro conseguenze fondamentali. Le due ipotesi di lettura non sono dunque necessariamente alternative, nella misura in cui stanno a sottolineare la tendenza, da parte dell'autore, di tenere contemporaneamente ferme esigenze tra loro contrastanti. Certo, nel frattempo il pensiero fichtiano aveva sperimentato un'evoluzione al proprio interno; basti pensare che in questo *Naturrecht* (al di là dello spazio riservato allo *Urrecht*) non viene più tematizzata la distinzione fra diritti inalienabili e diritti alienabili; distinzione che non ha ormai ragion d'essere, se è vero che i primi erano espressione diretta di quanto richiesto dalla legge morale e i secondi abbracciavano l'ambito di ciò attorno cui quest'ultima tace. E ora, da un lato, non è più questione di legge morale e, dall'altro, ben alti sono i livelli di 'alienazione' raggiunti, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo.

Torniamo ancora in breve a quella che si è chiamata la seconda linea di ricerca. Con la separazione fra etica e diritto, con l'impossibilità di ricorrere, per quanto riguarda la sfera dei rapporti giuridici, a criteri quali l'«onestà» e la «fiducia reciproca»[67], si è ormai fuoriusciti dallo spazio d'azione del diritto naturale-razionale. Ma non si è d'altra parte entrati ancora in quello del diritto positivo, ove la sicurezza è garantita da una suprema capacità di tutela e l'intero «diritto di esercitare la funzione giudiziaria» è confluito in un solo vertice[68]. Il diritto di coazione, come risarcimento di un diritto violato e come, insieme, strumento finalizzato a ripristinare un «equilibrio del diritto» venuto a cadere, pur apparendo, in tale situazione, non più che una chimera, è un tema che continua a ripresentarsi e che l'autore sembra non riuscire a licenziare. Le pagine del § 8 – una sorta di introduzione alla terza sezione della prima parte dell'opera, che con percorso ben disegnato traccia la linea che si diparte dal diritto originario per giungere, attraverso il diritto di coazione, sino alla nozione di *Gemeinwesen*, chiudendo il cerchio dell'argomentazione – si presentano come una anticipazione ed una sintesi efficace del contenuto essenziale dei tre capitoli che compongono la sezione, rispettivamente dedicati ai tre concetti su menzionati. Ma poi i singoli capitoli non riescono a procedere con analoga linearità; la consequenzialità ed il ritmo del discorso appaiono in più punti interrotti, ed in particolare i paragrafi 12 e 13 ripropongono daccapo, sebbene con approfondimenti, l'intera problematica, rinviando di continuo il momento della conclusione. Con movenze simili a quelle già incontrate nel *Beitrag*, per il fatto stesso di essere stato dichiarato capace di esercitare coazione, lo *Zwangsrecht* viene ritenuto anche capace di operare fra individui liberi, i quali reciprocamente «si riconoscano» come tali e «dichiarino» l'uno all'altro la propria volontà. E infatti, per riprendere l'esempio sopra citato, la «reciproca dichiarazione» è ancora, assieme al riconoscimento reciproco, lo

[67] *SW*, III, 139 (*GA*, I, 3, 424; trad. it., p. 124).

[68] Si veda *SW*, III, 95 (*GA*, I, 3, 391; trad. it., p. 86).

strumento che permette di trasformare in proprietà il possesso. Pur tuttavia, l'autore specifica ora che non può esserci contratto se non all'interno del *Gemeinwesen*, intendendo con ciò chiarire che, diversamente, ci troveremmo fuori da un quadro di effettiva certezza giuridica.

Esattamente lo stesso percorso si ripresenta nel primo capitolo della seconda parte, dedicata al «Diritto naturale applicato». Con una duplicazione dello schema espositivo appena esaminato, i diversi tipi di contratto che nel loro insieme costituiscono, a partire dal contratto di proprietà, il contratto di cittadinanza ricevono un loro senso definitivo solo alla fine della progressione che – come prima culminava nel *Gemeinwesen* – culmina adesso nel «contratto di unione», comprendente un atto di esplicita «sottomissione» al potere sovrano. Quanto ora messo in luce, accanto ad altri segnali che qua e là emergono e sui quali già abbiamo fermato la nostra attenzione, può dare il senso di un 'problema' avvertito dall'autore, nei riguardi sia del momento – logico – che precede la «sottomissione» dei componenti la comunità, sia di quello ad esso immediatamente successivo. (Per quanto riguarda il primo punto, non può sfuggire la rapidità – meno di due righe – con la quale si passa dal contratto di unione a quello di sottomissione[69] né, sul piano stretto dei contenuti, la laconicità con la quale quest'ultimo argomento viene, per la prima e ultima volta, lì trattato. Quanto al secondo punto, esso costituisce il tema centrale dell'ampia ricerca condotta intorno all'istituzione dell'eforato, al quale fra breve ci dedicheremo.)

[69] *SW*, III, 206 (*GA*, I, 4, 17; trad. it., p. 182). Su ciò si veda SCHOTTKY, in KIELMANSEGG (ed), pp. 92 e 96 s., che non a caso parla, a proposito di questo aspetto della dottrina fichtiana, di una «Sonderform der Vertragstheorie». Proprio perché, da un lato, essa è contraddistinta da un contratto di unione che implica anche, «obwohl Fichte das nicht wahrhaben will», un contratto di sottomissione, mentre, dall'altro, riconosce legittimità alla sovranità politica solo se essa agisce in conformità ai «fundamentalen Rechtsprinzipien» e pertanto coincide con quella «volontà sovrana» che è per sua essenza incapace di volere qualcosa di diverso dal diritto di ragione nella sua concreta applicazione. La conclusione di Schottky suona: «Also wird hier die Vertragsvorstellung zum Symbol für die inhaltliche Gerechtigkeit aller staatlichen Gesetze und Massnahmen» (p. 97).

Quel succedersi di accordi che scaturiscono tutti da un contratto di proprietà iniziale può far ritenere che l'autore abbia ancora in mente lo schema offerto nel *Beitrag*, ove venivano disegnate sfere più o meno ampie, rispettivamente individuate dai diversi modi di relazione sociale fra i singoli e definite da una serie di differenti tipi di contratto, ciascuno di portata e dimensione diversa. Questa p o s s i b i l i t à neppure ora è in sé negata, salvo che essa non diventa definitivamente r e a l e e c e r t a se non sotto la tutela dello Stato. Un'ipotesi di spiegazione di questo modo di procedere è che, una volta chiarito in quale senso ed in quali termini il diritto di coazione debba essere ritenuto «problematico», l'autore – mediante la dimostrazione della p o s s i b i l i t à di applicare questo diritto e più in generale il *Rechtsgesetz* a «oggetti determinati» (sì da sancire la trasformazione di ciò che prima poteva essere solo «formale» in qualcosa di «reale») – abbia inteso salvare[70] dalle spire di uno statalismo onnicomprensivo sia, in generale, il concetto del diritto (che, essendo in primo luogo un concetto comunitario, per venire alla luce non ha in realtà bisogno di altro che della mera convivenza di più esseri umani) che, in particolare, il concetto di proprietà. Avendo egli concepito la proprietà nel senso larghissimo già indicato[71], come riscontro tangibile dell'attività formatrice e trasformatrice dell'uomo che ha luogo indipendentemente dal suo ingresso in qualsiasi organizzazione statale, e avendo inoltre preso atto almeno della p o s s i b i l i t à che dei singoli stringano tra loro dei legami, si accordino sul fatto c h e delle proprietà esistono e su ciò possano concludere

[70] Soprattutto nelle pagine dedicate all'esame della «idea di un equilibrio del diritto» (*SW*, III, 120 ss.; *GA*, I, 3, 410 ss.; trad. it., pp. 106 ss.) e nel fatto stesso di aver fatto precedere la trattazione del diritto pubblico dall'analisi del diritto di coazione. Il che è funzionale in primo luogo al filo logico del ragionamento – lo *Zwangsrecht* diventa reale solo in una comunità retta da un sovrano dotato delle caratteristiche di cui si è detto – ma d'altra parte conferma il ruolo di cerniera svolto già sul piano della teoria dallo *Zwangsrecht* fra la «formalità» dei diritti fondamentali e la «realtà» di una costituzione effettivamente operante.

[71] In cui si avverte una forte analogia con l'originale idea che della proprietà già aveva Locke.

dei contratti, l'autore ritiene di aver anche dimostrato come effettiva la possibilità di applicare il diritto. Insomma, dalla esistenza di qualcosa egli ha inferito prima la possibilità[72] e poi la realtà; salvo che, per essere tale, questa realtà deve essere durevole nel tempo e quest'ultima qualità le può essere conferita solo da altro, appunto dall'istituzione statale; proprio allo stesso modo in cui il diritto, se si vuole che non resti mero «concetto», che sia operante, e quindi durevole, ha necessità di una ulteriore tutela. La «applicabilità» teorica poteva ritenersi già dimostrata, ma la «applicazione» non si può avere se non dentro un «diritto statale»[73].

5. *Eforato e costituzione rappresentativa*

Tanto ciò è vero che il diritto di coazione viene innanzitutto definito come l'istituto che costringe la volontà a volere ciò che è conforme al diritto[74]. Dove a questo termine «istituto» occorre dare il senso pieno e forte che gli compete. Attraverso un complesso meccanismo contrattuale, la volontà comune, nella veste di una comunità di liberi (finalizzata al conseguimento della sicurezza collettiva), decide di «trasferire» parte della propria libertà ad un suo «rappresentante». Quest'ultimo è investito di un «potere» che, in quanto accettato da tutti, è divenuto «legge» e la cui principale e più significativa caratteristica è il rapporto inscindibile che è venuto per questa via ad istaurarsi fra la sua esistenza e durata nel tempo e la sua concreta efficacia[75]. L'operatività della legge e la sua capacità di manifestarsi «in ogni singolo caso» – che è ciò che ogni volta garantisce

[72] Il problematico contiene pur sempre dentro di sé il possibile.

[73] Cfr. per es. *SW*, III, 148 (*GA*, I, 3, 431; trad. it., p. 132).

[74] *SW*, III, 142 (*GA*, I, 3, 427; trad. it., p. 127). E già prima: «... la volontà privata della forza coattiva e la volontà comune devono essere un'unica e medesima volontà»; volontà privata e volontà comune devono essere «sinteticamente unite» (*SW*, III, 151; *GA*, I, 3, 433; trad. it., p. 136).

[75] *SW*, III, 157 (*GA*, I, 3, 437; trad. it., p. 140).

della sua stessa esistenza – è contenuta in quella «legge fondamentale» che è la «costituzione» di uno Stato. La assoluta compenetrazione fra opera della legge e dominio di colui che detiene il potere richiede che a quest'ultimo non sia in alcun caso possibile derogare alla legge medesima. Ciò implica la sua «responsabilità» e implica di conseguenza anche l'esistenza di una controparte nei cui confronti egli sia di fatto responsabile. Tale controparte è la *Gemeine* stessa, che agisce per il tramite di quell'istituto di controllo che va sotto il nome di «eforato».

Se pure non fosse stato esplicitamente dichiarato dall'autore che scopo precipuo dello Stato è quello di risolvere i conflitti che insorgono tra i cittadini a proposito della p r o p r i e t à[76] intesa nel senso detto[77], sarebbe stato comunque il caso di sottolineare con opportuna evidenza il dato di rilievo che vede il «contratto di proprietà» alla base della costruzione del «contratto di cittadinanza». Si notino entrambi gli aspetti: non solo il primo dei due contratti menzionati fornisce le fondamenta all'intero edificio, ma il procedimento mediante il quale Fichte analizza il contratto di cittadinanza – un contratto molto ampio, che a sua volta si articola in una serie di contratti più limitati, tutti però indispensabili e parimenti concorrenti ad innalzare quella costruzione – è identico (ed è lo stesso Fichte a farlo notare) a quello seguito per esaminare un qualsiasi contratto di proprietà concluso tra due individui, magari volto ad un oggetto di entità minima. Dove sta, allora, la differenza? La differenza sta innanzitutto[78] nei contenuti aggiuntivi forniti dagli altri tipi

[76] *SW*, III, 186 (*GA*, I, 3, 459 s.; trad. it., pp. 164 s.).

[77] Che evidentemente significa una cosa ben diversa dall'individuare nell'organizzazione statale del proprio tempo il guardiano dello *status quo* dell'assetto proprietario vigente.

[78] Una differenza pare in realtà si debba rilevare anche fra il contratto di proprietà che l'autore aveva descritto come possibile fra singoli al di fuori della tutela esercitata dallo Stato e quello che sta a fondamento del contratto di cittadinanza. A proposito del primo, Fichte aveva rilevato l'aspetto di accordo concluso da singoli con singoli (con tutti gli effetti di insicurezza del caso), mentre del contratto di proprietà stipulato da cittadini (o «contratto civile») aveva posto in evidenza il carattere di

di contratto che insieme a quello di proprietà danno vita al contratto di cittadinanza. Tali contenuti, se vogliamo sintetizzarli in una sola battuta, sono quelli che individuano l'essenza stessa dell'istituzione statale, la cui azione precipua consiste nella «protezione»; accanto a questa funzione, attiva nella direzione che dall'alto procede verso il basso, c'è poi la relazione orizzontale fra i cittadini che si stringono in un rapporto di «unione».

Il «contratto di protezione» offre una garanzia più ampia di quanto non venisse offerta dal mero reciproco astenersi dall'invadere la sfera dell'altrui libertà/proprietà; con esso viene assicurato un effettivo intervento da parte di ciascuno a difesa di tutti e viene perciò stesso posta in primo piano la questione centrale dell'intera costruzione giuridica, quella cioè della «sicurezza». Ovviamente, quello che conta è che tale intervento sia obbligatorio, coatto, o meglio inneschi un meccanismo necessario di reazione ad azione[79] tale che la sicurezza garantita sia assoluta. È questo il luogo nel quale compare la figura del sovrano dal potere illimitato che, in cambio del proprio intervento – certo – a protezione di ciascuno, da ciascuno richiede un «contributo» adeguato alla sua propria collocazione sociale[80]. Resta un'ultima difficoltà da superare, costituita dalla necessità di ricomporre un quadro disgregato, in modo da ottenere una costruzione in sé coesa e compatta.

È il problema di ridurre in unità una moltitudine, un aggre-

contratto concluso da ogni singolo con t u t t i gli altri cittadini considerati come una totalità.

[79] Con esatto parallelismo rispetto all'azione della legge – la cui assoluta ed eterna vigenza in quanto legge è garantita dalla stessa interazione necessaria che lega il suo intervento in ogni singolo caso particolare e la sua esistenza in generale –, qui l'intervento di ciascuno a protezione di tutti è assicurato dal meccanismo che immediatamente lo trasforma in un intervento diretto alla tutela in primo luogo di sé medesimi.

[80] Contributo che comprende una vastissima serie di prestazioni, dal lavoro al pagamento di tributi, dalla partecipazione alla vita economica e all'assetto sociale dello Stato fino alla partecipazione politica da parte di chi vi è autorizzato.

gato, una somma di individui – problema che già era trapelato ogni qual volta Fichte si era domandato quali fossero le parti in causa in ciascun contratto e se i contraenti dovessero essere considerati come singoli, come molti, o come una totalità. Ed è, in certo modo, un problema a due facce. Da un lato, ciò che all'autore interessa conseguire è una totalità – analoga a quei «prodotti naturali organizzati» ch'egli tante volte ha preso a modello – che raccolga in modo «organico» i cittadini di uno Stato, e lo strumento idoneo allo scopo è quel terzo tipo di contratto, appunto il «contratto di unione», nel quale i singoli stabiliscono di associarsi tra loro vincolandosi attraverso un legame che li trasforma in un «tutto». Dall'altro lato, c'è la necessità di raccogliere in un sol punto la superficie di questo cerchio, stabilendo anche un esplicito legame verticale tra i singoli riuniti in una totalità (*Allheit*)[81] ed il sovrano (attraverso il «contratto di sottomissione»[82]). Quello che si viene delineando è uno schema di organicismo politico quale garanzia che il corpo dello Stato giunga ad essere una totalità conchiusa, ove non c'è in teoria ragione di alcun reciproco fronteggiarsi tra corpi separati. E in effetti, proprio nelle pagine che trattano del contratto di cittadinanza, si legge ben più che un accenno al ruolo delle Stato come di quell'istituto capace di ripristinare l'unità che si era venuta per qualche motivo a perdere; unità che rappresenta – si badi bene – il carattere precipuo tanto della ragione quanto della natura. Vi si legge anche, attribuita allo Stato, l'ambigua qualifica di «Naturveranstaltung»[83]. E oltretutto è, questo, uno dei

[81] *SW*, III, 202 (*GA*, I, 4, 13; trad. it., p. 178).

[82] È, questo, un punto molto delicato, perché, da un lato, l'espressione *Unterwerfungsvertrag* effettivamente compare nel testo fichtiano, ma, dall'altro, vi compare una sola volta e seguita da un'importante precisazione, praticamente tesa a vanificarne il ruolo dentro il contesto complessivo (v. *SW*, III, 206; *GA*, I, 4, 17; trad. it., p. 182). Sul tema torneremo fra poco; per adesso si noti come, rispetto alla tradizione del primo giusnaturalismo tedesco, che al «contratto di unione» associava sempre un «contratto di subordinazione» (o «sottomissione») (su cui si veda da ultimo KERSTING, 1994; cfr. anche WOLF, 1963 e WOLF, 1955), il 'contrattualismo' fichtiano faccia essenzialmente leva sul *Vereinigungsvertrag*.

[83] *SW*, III, 203 (*GA*, I, 4, 14; trad. it., p. 178).

luoghi nei quali allo Stato vengono affidati compiti di natura morale, o almeno ove lo Stato compare come un utile elemento intermedio tra natura e *Sittlichkeit.*

Qualche perplessità circa l'opportunità di accentuare questa caratterizzazione organicistica dello Stato tuttavia permane[84]; e non solo perché in altro luogo dell'opera, traendo una sorta di bilancio conclusivo, l'autore definisce, questo che ha descritto, come un «meccanismo»[85] il cui scopo precipuo consiste nel realizzare tra gli uomini rapporti conformi al diritto (ovvero conformi a ragione), non senza precisare che se si potessero ottenere analoghi risultati con un meccanismo meno complesso ciò sarebbe più che auspicabile. Le ragioni principali sono altre e sostanzialmente sono da ricercarsi nella definizione per alcuni aspetti incerta del rapporto fra sovrano, o Stato, e cittadini tanto sul terreno della «protezione»/«unione» quanto su quello della «sottomissione» (dal punto di vista sia della sua qualità che della quantità), oltre che in una separazione dei ruoli che in una qualche misura disarticola l'organicità dell'insieme. Spiego subito perché parlo di definizione per alcuni versi incerta del rapporto sovrano/suddito. Dopo aver illustrato il sistema dei contratti che danno vita al contratto di cittadinanza – ai quali poco oltre verrà ad aggiungersi quello di «espiazione», come fonte di legittimazione dell'ordinamento penale – proprio a conclusione dell'argomento Fichte pone la domanda cruciale:

«Viene egli [il singolo] intrecciato con esso [con il contratto di unione] per tutto il suo essere e per tutta la sua essenza, oppure soltanto in parte, cosicché per un certo riguardo rimanga ancora libero e indipendente?».

[84] Anche se questa problematica è senz'altro presente, soprattutto nel Fichte più tardo; ma essa non sembra in grado di annullare definitivamente l'orizzonte 'meccanicista' (cfr. *supra*, Parte introduttiva, cap. II, nota 61). Sembra anzi di poter dire che l'organicismo appare in Fichte più un esile rivestimento esteriore che un aspetto sostanziale: cfr. CESA, 1969 ed anche CESA, 1968 e 1985. A distinguere nettamente il pensiero fichtiano dall'organicismo politico dell'età romantica sono volte anche alcune pagine di SCHLANGER, 1971, pp. 137 s. e 203 ss.

[85] *SW*, III, 185 (*GA*, I, 3, 459; trad. it., p. 164).

L'articolata risposta merita di venire riferita per intero:

«Ciascuno dà il proprio contributo al *corpo* comune che dev'essere protetto: egli dà il proprio voto per la nomina dei magistrati, per la sicurezza e garanzia della costituzione, dà il proprio contributo determinato in forze, in servizi, in prodotti in natura o trasformati nel segno universale del valore delle cose, il denaro. Egli non dà però completamente se stesso e ciò che gli appartiene. Perché cosa gli rimarrebbe, a questa condizione, che lo Stato per parte sua gli prometterebbe di proteggere? Il contratto di protezione sarebbe allora solo unilaterale, e contraddittorio, e dovrebbe essere espresso nel modo seguente: tutti promettono di proteggere, nonostante che tutti assicurino di non avere nulla che potrebbe essere protetto».

E infine:

«Il *corpo che protegge* consiste dunque solo di una parte di ciò che appartiene ai singoli. Tutti sono compresi in esso ma soltanto in parte. Nella misura in cui, però, sono compresi in esso, essi costituiscono il potere statale ... e formano il vero e proprio sovrano»[86].

Si potrebbe osservare che solo a questo punto dell'opera, solo ad uno stadio ormai progredito dell'argomentazione riceviamo una risposta, per quanto parziale, all'interrogativo con il quale si era aperta la ricerca, come sia cioè possibile una «comunità» di «liberi».

«Per quanto riguarda ciò con cui non ha contribuito al fine dello Stato, il singolo è del tutto libero; per questo aspetto, egli ... rimane individuo ... ed è proprio questa libertà che gli viene garantita dal potere statale e per la quale soltanto egli entra nel contratto».

Resta da stabilire in che cosa esattamente consista questa libertà. Una prima risposta ce la fornisce l'autore stesso, là dove parla di «proprietà assoluta» dell'individuo – denaro, in primo luogo, e poi tutti quei beni custoditi all'interno della sua «casa» (dando al termine il senso ampio di ciò che racchiude e protegge il privato di ciascuno, la sua sfera non

[86] *SW*, III, 205 (*GA*, I, 4, 16; trad. it., pp. 180 s.).

pubblica[87]). E ciò, a seconda dei punti di vista, può essere ben poco o invece molto. Può essere molto se non ci si ferma alla gretta enumerazione di ciò che di materialmente tangibile è sottratto al controllo dello Stato e si guarda invece all'ampiezza dei possibili contenuti di una definizione data solo in negativo. – Assolti i miei obblighi nei confronti dello Stato sono e resto «persona». Ma qui credo sia il caso di fermarsi; non so infatti quanto sia produttivo spingersi oltre sul terreno della descrizione di un 'oggetto' rimasto inespresso. Fichte ha tentato di farci avvicinare a questa comprensione stabilendo una distinzione fra *Menschheit* e *Bürgerthume*: la peculiarità che individua l'esser uomo consiste nell'«elevarsi alla moralità con libertà assoluta»; in quanto attore della vita pubblica e partecipe della sovranità l'individuo è invece «cittadino». Ciò induce a ritenere che il criterio discriminante tra le due figure sia rappresentato dal ruolo ora privato, ora pubblico di volta in volta rivestito dal singolo; il che è senz'altro un aspetto qualificante del problema, ma forse non lo esaurisce per intero.

Un altro aspetto di cui tener conto emerge da una precisazione che Fichte ci offre riguardo alla caratteristica peculiare del «Mensch»: tale suo elevarsi alla moralità si ha solo in quanto egli «durch den Staat hindurchgeht». Di ciò sono possibili due letture divergenti, per non dire opposte: da una parte, si può pensare che *Menschheit* sia connotazione tanto vasta da dover ricomprendere al proprio interno ogni altra articolazione, compresa perciò anche quella che prevede un impegno 'civile' da parte del singolo; il cittadino non perché tale cessa di essere uomo[88]. Dall'altra, si può far

[87] Cfr. *SW*, III, 240 ss. (*GA*, I, 4, 43 ss.; trad. it., pp. 211 ss.). È il tema di cui già *supra*, alla nota 57.

[88] Ad ulteriore conferma di ciò si veda il § 22 del *Compendio del diritto delle genti e del diritto cosmopolitico*, dove il diritto originario (diritto d e l l ' u o m o per antonomasia) è esplicitamente riferito al c i t t a d i n o, anzi al «cittadino del mondo» (lo straniero proveniente da uno Stato che non ha con un altro Stato alcun rapporto giuridico sanzionato da un contratto, non è purtuttavia «privo di diritti» proprio in quanto titolare del «diritto originario», qui significativamente definito come «*il diritto a*

leva su questo passo per segnalare come già a questa data anche la via verso la moralità passi, per Fichte, attraverso lo Stato. In una ulteriore differenziazione, infine, al singolo, soggetto al potere dello Stato in quanto potere «che protegge», viene riservata la qualifica di «suddito»[89]. Ben poco nette sono le linee di demarcazione fra il ruolo del cittadino e quello del suddito; e si è visto che non sarebbe impossibile giungere alla conclusione che la teoria non offre ragioni significative per una tale distinzione; ciononostante un nuovo tentativo per distinguerli viene fatto dall'autore, laddove egli osserva che il contratto di sottomissione – attraverso il quale il cittadino diventa suddito – «è però soltanto ipotetico»[90]: ove si adempia ai propri doveri «costantemente e senza eccezioni», non si è mai sudditi; lo si diventa soltanto quando li si trasgrediscono (e allora ci si sottomette consapevolmente ai rigori della pena, o meglio si esercita il nostro «diritto» di «essere puniti»[91]).

presupporre che tutti gli uomini possano entrare con lui, mediante contratti, in un rapporto giuridico»: *SW*, III, 383 s.; *GA*, I, 4, 163 ss.; trad. it., pp. 334 s.).

[89] Cfr. anche *SW*, III, 176 (*GA*, I, 3, 452; trad. it., p. 157).

[90] Cfr. qui *supra*, nota 82.

[91] Si veda *SW*, III, 260 ss. (*GA*, I, 4, 59 ss.; trad. it., pp. 227 ss.). Le prime righe della parte citata qui offrono una conferma alla prima delle due ipotesi interpretative adombrate sopra circa il rapporto *Menschheit/ Bürgerthume*; vi si legge infatti: «Chi viola il contratto sociale in una sua parte ... perde così, a rigore, tutti i propri diritti come cittadino e come uomo ...». Non ci si lasci ingannare dall'assonanza di questa formulazione – 'diritto ad essere puniti' – con quella adottata da Hegel nel § 100 delle *Grundlinien* (dove il diritto del reo alla pena sta a indicare che costui viene «*onorato* come essere razionale»). Qui Fichte ha in mente un diritto – che è conseguenza di un «permesso» ottenuto dal singolo a seguito del «contratto di espiazione» concluso con il potere statale – ad espiare «in un'altra forma», in forma cioè assai meno punitiva, quella pena di «assoluta esclusione dallo Stato» che dovrebbe venire in teoria comminata per qualunque tipo di reato, per il fatto stesso che esso si configura, qualsiasi sia la sua entità, come una violazione del contratto sociale. Grazie al contratto di espiazione è viceversa possibile una graduazione delle pene, che tiene conto della diversa gravità del reato. La distanza fra i due autori è facilmente misurabile da quel passo dell'Annotazione al § 100, ove Hegel, confutando Beccaria, dichiara: «Ma lo Stato in genere non è un contratto ..., né la sua essenza sostanziale è la

Una lente attraverso la quale può risultare facilitato l'approfondimento di quest'ultimo punto è offerta da alcuni passaggi che troviamo nella parte dedicata all'eforato. Con essa disponiamo inoltre della chiave di accesso ad un altro problema di cui resta da occuparsi, che è quello della separazione dei diversi ruoli all'interno della costituzione statale. Tale separazione è legittimata da un istituto al quale Fichte attribuisce la più grande rilevanza teorica: la «costituzione» – o legge fondamentale – che rappresenta la struttura portante e, per così dire, il tessuto connettivo che riunifica e correla gli elementi diversi che concorrono a formare il G*emeinwesen* in quanto o r d i n a m e n t o.

Il carattere principale che contraddistingue l'istituto dell'eforato[92] è il potere, o per meglio dire il diritto, ch'esso detiene, di *Aufsicht* e *Beurtheilung*[93]. È un diritto esercitato da un gruppo di anziani o saggi, in rappresentanza della comunità nella sua interezza, e si manifesta sia nel diritto di convocare la comunità in caso di lesione della legge da parte del sovrano, che nell'esercizio del potere di «interdetto» nei confronti di quest'ultimo. Il che equivale a spogliare il sovrano di tutte le prerogative conferitegli dalla legge e ad annullare, anche con valore retroattivo, ogni legge «ingiusta» da lui emanata[94]. La responsabilità della quale il sovra-

protezione e *l'assicurazione* della vita e proprietà degli individui come singoli in modo così incondizionato, anzi esso è l'entità superiore ...» (trad. it., p. 90). Tornando a Fichte, cfr. anche *SW*, III, 271 (*GA*, I, 4, 67; trad. it., pp. 236 s.): «soltanto dopo il compimento della pena», il condannato è di nuovo «cittadino». Per il diritto penale in Fichte, cfr. ZACZYK, 1981 (su cui si veda la nota di CESA, 1984), tenendo inoltre presente come sia, questo, un tema sul quale si constata una accentuata divergenza fra la posizione di Fichte e quella di Kant. Per quanto riguarda la dottrina kantiana, si veda soprattutto CATTANEO, 1981 (v. anche la discussione del volume apparsa a cura di MARINI, 1982-'83).

[92] Dall'autore subito distinto dall'omonimo istituto concepito nell'antichità, non senza peraltro abbracciare l'idea di una sua possibile consonanza con il ruolo svolto a Roma dal Tribunato della plebe. Nella letteratura secondaria non sono inoltre mancati richiami ad Althusius e, più frequentemente, a Sieyès.

[93] Sul tema si veda anche ONCINA COVES, 1992.

[94] *SW*, III, 160 e 170 ss.; *GA*, 1, 3, 440 e 447 ss.; trad. it., pp. 143 e 151 ss.).

no deve in tal modo farsi carico nei confronti della comunità fa in una certa misura da contrappeso all'inappellabilità del suo giudizio. Solo l'esistenza di un tale contrappeso fa sì che l'esercizio del potere non si trasformi in un «dispotismo».

La comunità, intesa in questo caso come insieme di cittadini, di singoli detentori della cittadinanza, diventa adesso la vera protagonista; la «convocazione» le proviene sì dagli efori – da lei stessa designati – ma la decisione ultima, il diritto-dovere di «pronunziarsi», le spetta per intero. Se l'ordinamento rappresentativo – ossia il trasferimento della «amministrazione della forza comune» «ad uno o più individui particolari» – è una «assoluta necessità» della teoria[95], se parimenti rappresentativo è l'istituto dell'eforato preposto al controllo della legalità, non altrettanto il principio della delega vige quando si tratti di emettere un giudizio sull'operato del sovrano. Mediante la significativa riproposizione di un meccanismo argomentativo ricorrente nell'opera, si individua la necessità di «costringere», da parte degli efori, i detentori del potere ad attenersi alle leggi – proprio perché, di nuovo, non è possibile confidare nell'onestà e nella fiducia –, e ciò che sembra davvero decisiva è la pressione dei membri della comunità nel supportare l'intervento degli efori.

«Che la comunità debba riunirsi non significa che tutti gli uomini, da ogni parte dello Stato, forse molto esteso, debbano riunirsi in un posto – ciò che nella maggior parte dei casi sarà del tutto impossibile; ma soltanto che tutti si uniscano nell'indagine in que-

[95] Motivata dal principio che in una costituzione conforme al diritto «il giudice e la parte in causa devono essere separati» (*SW*, III, 159; *GA*, I, 3, 439; trad. it., p. 142). Da ciò discende un rifiuto in via di principio della democrazia diretta (definita addirittura da Fichte come «una costituzione non soltanto non politica, ma assolutamente contraria al diritto» – al punto che da tale definizione saremmo indotti a concludere circa una identificazione, in questo autore, di «politico» e «rappresentativo»: *SW*, III, 159; *GA*, I, 3, 440; trad. it., p. 143). «... quello rappresentativo è l'unico modo di agire del popolo come corpo politico ...» osserva DUSO, 1985, p. 41, in realtà riferendosi non a Fichte ma a Kant.

stione – la quale può certo venire discussa in ogni città, in ogni villaggio dello Stato – e che ciascuno dia il suo voto. Come la cosa debba essere organizzata ... è questione che riguarda la politica, e non la dottrina del diritto. È comunque necessario ... che per questa deliberazione si raccolgano realmente grandi masse in diversi luoghi»[96].

Ciò, a garanzia della capacità di «opporre una resistenza adeguata» agli eventuali tentativi di sottrarsi alle decisioni degli efori, posti in atto dal potere esecutivo[97].

Il «giudizio» è ora in mano alla «comunità» (*Gemeine*), che in questo caso però, per la prima volta, appare non coincidere con il «*Gemeinwesen*», se con quest'ultima espressione si deve intendere la comunità che ha trasferito nelle mani di uno o più rappresentanti il proprio originario potere (si deve intendere cioè lo stesso potere statale). I membri della comunità diventano per la prima volta soggetto politico grazie alla equiparazione, dichiarata in anticipo, e perciò contenuta nella costituzione, e valida in questo solo «*caso determinato*», di «popolo» e «comunità»[98].

Dunque non di un popolo di «sudditi» si tratta qui, ma di un popolo che «è di fatto e di diritto il potere supremo», «responsabile solo di fronte a Dio». La comunità si intende convocata all'atto stesso di dichiarazione dell'interdetto nei confronti del sovrano da parte degli efori; da quel momento in poi sarà lei a dover stabilire la fondatezza delle accuse mosse al sovrano, o anche l'eventuale ingiustizia che, intenzionalmente o per errore, gli efori stanno perpetrando a suo danno. Non si danno alternative: a seconda delle deliberazioni prese dalla comunità, l'uno o gli altri, il sovrano

[96] *SW*, III, 173 (*GA*, I, 3, 450; trad. it., p. 154).

[97] *SW*, III, 178 (*GA*, I, 3, 454; trad. it., p. 158).

[98] *SW*, III, 168 ss. (*GA*, I, 3, 446 ss.; trad. it., pp. 150 ss.). L'affermazione riportata alla fine della nota 95 così proseguiva: «e dunque non può trovare resistenza» (DUSO, 1985, p. 41); osservazione, questa, del tutto pertinente non solo per quanto riguarda, per es., Hobbes, ma anche per quanto riguarda Kant, ma alla quale potremmo fare un ricorso molto limitato se volessimo riferirla a Fichte, proprio per l'incidenza che il punto ora menzionato ha all'interno della sua opera.

o gli efori, risulteranno colpevoli di alto tradimento; nel primo caso, ogni attuale diritto verrà sospeso e il ripristino della legalità verrà operato nel modo più ampio. Per questa via si giunge a quella modifica, anche radicale, di una costituzione statale di cui Fichte aveva già trattato nel *Beitrag*.

Un'ulteriore via, che non prevede però in linea di principio l'intervento dell'eforato, è quella della sollevazione, si può dire spontanea, della comunità. Ma qui è la comunità nella sua interezza a doversi pronunciare in favore di una vera e propria trasformazione: quando l'ingiustizia «è giunta al culmine» e il popolo si solleva «come un sol uomo»[99], non si può parlare di «ribellione», ma di una «modificazione della costituzione», legittima perché confortata dalla «unanimità assoluta» della *Gemeine*. I componenti di quest'ultima rivestono, con la rivoluzione, il ruolo di «efori naturali», senza che vi sia stata necessità di nomina[100]. Se sono viceversa i singoli a voler convocare la comunità, essi sono e restano ribelli, e come tali vanno puniti, sia che i loro intenti corrispondano alle necessità reali richieste da una situazione di fatto sia, peggio ancora, che non vi corrispondano. Nel primo caso, sono dei martiri, ma il martirio non fa la storia; soltanto se essi sono capaci di trascinare con sé l'intera comunità, allora diventano degli eroi.

In questo contesto, è opportuno indicare un ultimo passaggio che, nell'introdurre un elemento ulteriore di complicazione nella costruzione teorica, diventa rivelatore della quantità di motivi ed elementi che l'autore cerca di tenere vivi, facendoli agire insieme e in modo contestuale. Proprio in riguardo al ruolo svolto dalla *Gemeine*, Fichte afferma la necessità che la «forza» di quest'ultima sia tale da riuscire a superare le resistenze frapposte dal potere esecutivo. «Subito, quindi, non appena la comunità si dichiara comunità, deve essere disponibile una forza considerevole»[101].

[99] Su questo punto, per un accostamento forse eccessivo tra l'atteggiamento di Kant e quello di Fichte, si veda LOSURDO, 1983, cap. I, § 6.

[100] *SW*, III, 182 ss. (*GA*, I, 3, 456 ss.; trad. it., pp. 161 ss.).

[101] *SW*, III, 178 (GA I, 2, 454; trad. it., p. 158).

Ciò evidentemente costituisce un'eccezione di non poco conto alla norma generale che vuole invece «irresistibile» il potere sovrano[102], e meritava di venir segnalato, anche se ben si comprende come questo luogo, che non mi pare abbia uguali nell'opera, tenda innanzitutto a riaffermare la centralità del diritto ed il successo ch'esso deve, per una via o per l'altra, comunque conseguire. E tenda, insieme, a ribadire il ruolo della costituzione: la *Gemeine* riunita opera in una fase 'costituente'.

Come si accennava, è la costituzione stessa a richiedere la distinzione e la separazione tra potere esecutivo ed eforato e, nel connettere distinzione fra i due ruoli e dettato costituzionale[103], l'autore esplicitamente rileva come tale distinzione sia vitale per la legittimità medesima della costituzione. Intenzionalmente si è parlato di «ruoli», e non di «poteri», che devono essere separati giacché, in primo luogo, quello degli efori è un 'potere' – come più avanti si vedrà – di natura del tutto particolare rispetto a quelli che si defi-

[102] Il passo in questione suona: «È quindi condizione della legittimità di ogni costituzione borghese che il potere esecutivo non possegga per nessun motivo una forza in grado di opporre la benché minima resistenza [«*des geringsten Widerstand fähig*»; la trad. it. reca: «scarsa resistenza»] alla forza della comunità. Ogni fine dev'essere sacrificato a questo che è il massimo fine possibile: quello della conservazione del diritto in generale» (*SW*, III, 178; *GA*, I, 3, 453; trad. it., pp. 158).

[103] *SW*, III, 160 (*GA*, I, 3, 440; trad. it., p. 143). Si noti inoltre come la *Übermacht* medesima venga, secondo Fichte, instaurata dalla costituzione, che ha pertanto una sorta di «precedenza», logica, assoluta. Rilevando una debolezza nell'argomentazione, non ci si può non domandare chi, se non c'è ancora una volontà sovrana, possa dare vita alla legge fondamentale di uno Stato. L'autore ha avvertito il problema, come ben si capisce dalla paradossale formulazione che si legge nel capoverso subito successivo: «Die zwingende Macht müsse ... durch ein Fundamentalgesetz des Bürgersvertrages eingeführt werden» (*SW*, III, 157; *GA*, I, 3, 438); dove il potere sovrano, con cui sia la «zwingende Macht» che il «Bürgersvertrag» si identificano, implica circolarmente se stesso. Può, ma solo in parte, sanare il paradosso l'ipotesi che la stesura di una costituzione coincida con il primo atto di una volontà sovrana nel momento stesso in cui essa si costuisce come tale (un altro passo da citare in proposito suona in effetti così: «quel che la comunità decide, diventa legge costituzionale» – *SW*, III, 173; *GA*, I, 3, 450; trad. it., p. 154).

niscono «poteri» nel senso proprio del termine e, secondariamente, una «separazione dei poteri», nel significato divenuto classico della dottrina, viene da Fichte rifiutata con decisione, sulla base della convinzione che non possa nella realtà darsi[104] un vero equilibrio fra esecutivo e giudiziario ove essi siano incarnati in differenti persone, fisiche o «mistiche» che siano[105].

[104] Cfr. *SW*, III, 160 s. (*GA*, I, 3, 440 ss.; trad. it., pp. 143 ss.).

[105] Fichte avrebbe potuto in realtà offrire anche un'altra motivazione, forse ancora più di fondo, di questo rifiuto, considerando che il singolo ha rinunziato *ab initio* al proprio «giudizio» per trasferirlo nelle mani del sovrano quale suo rappresentante. E il sovrano è tale proprio perché ha ricevuto la delega della stessa facoltà di giudicare. (È questo, probabilmente, il punto di più netto distacco tra il Fichte del *Beitrag* e quello del *Naturrecht*).

Capitolo secondo

La teoria e la pratica del diritto

1. *Legge giuridica e legge morale*

L'interesse nutrito da Fichte nei confronti del diritto non si esaurisce con la *Grundlage des Naturrechts*; esso resta vivo nel tempo, come è testimoniato non solo da una redazione ulteriore della dottrina del diritto[1] – che nel suo schema complessivo riproduce i contenuti del *Naturrecht* – ma anche da una quantità di altri scritti nei quali la figura del diritto trova modo di ritagliarsi un proprio spazio, in rapporto con altre discipline quali la politica, la filosofia della storia o l'economia – sia per differenziarsene che anche, talvolta, per stringere con esse legami fecondi. Non senza dar luogo a difficoltà e complicazioni, il diritto fa di nuovo la sua comparsa anche in *Das System der Sittenlehre*, quando ormai le rispettive sfere di appartenenza del diritto e dell'etica sono state disegnate con contorni netti, di cui il filosofo avrebbe continuato a tener conto anche in seguito; e quando è stata ormai definitivamente teorizzata la maggiore ampiezza della seconda sfera rispetto alla prima – sì che, in linea teorica, non avrebbe dovuto esserci possibilità, per il diritto, di comparire altrimenti che nelle pagine dedicate ad illustrare tale separazione.

Essendo il diritto il principale regolatore del conflitto – conflitto quale elemento non eliminabile dalla sua stessa struttura teorica – esso non dovrebbe poter trovare accesso

Rielaborazione del saggio già apparso, con lo stesso titolo, in «Δαίμων. Revista de filosofia», 9, 1994, pp. 275-288.

[1] FICHTE, *Rechtslehre* (1812).

in una dottrina etica che, se vuole essere tale, deve avere come proprio necessario presupposto la convivenza di esseri morali, sottratti quindi ad ogni ipotesi di conflittualità nei loro reciproci rapporti. E purtuttavia questo accade, in una parte dell'opera limitata ma non certo inessenziale, e precisamente in alcune delle pagine dedicate alla trattazione dei doveri cui gli individui (considerati come molti) devono ottemperare nei confronti dei loro simili, se vogliono, appunto, adempiere alle prescrizioni dettate dalla morale[2]. E accade per una motivazione precisa, ovverosia perché l'equilibrio tra i differenti impulsi che condizionano l'agire umano, dichiarato non solo necessario ma anche possibile in sede morale, non sempre si dimostra capace di reggere alla prova della convivenza tra gli uomini. Una convivenza che qui il filosofo illustra guardando alla moralità nella duplice ma concomitante prospettiva di un agire guidato dall'impulso morale, come impulso che sintetizza condizionatezza empirica e purezza della volontà e che di conseguenza si presenta come una finalità ancora da perseguire piuttosto che come una realtà in atto.

Il conflitto, dunque, insorge – p u ò insorgere – e per sanarlo vengono evocate figure di per sé prive di una relazione necessaria con la sfera etica: la Chiesa e lo Stato. Concentriamoci in particolare su quest'ultimo. Da un certo punto di vista, la trattazione del ruolo dello Stato nella *Sittenlehre* del 1798 appare poco più che strumentale, nel senso che lo *Staatsvertrag* vi viene richiamato per sottolinearne la funzione precipua – la medesima già esaminata nel *Naturrecht* – ossia quella di garantire l'uguaglianza dei diritti per tutti i cittadini, che è come dire una pari libertà per ciascuno. È evidente che questa garanzia è offerta dalla legge: la legge positiva, esterna, vigente nel mero mondo sensibile, insomma il *Rechtsgesetz*. Ma la valenza del riferimen-

[2] Più esattamente, nell'ultima parte del § 18, dedicato alla «systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit», ed in particolare all'interno dell'esposizione del «Trieb nach absoluter Selbstständigkeit», *SW*, IV, 237 ss. (*GA*, I, 5, 214 ss.; trad. it., pp. 219 ss.) e poi all'interno della «Übersicht der allgemeinen, unmittelbaren und unbedingten Pflichten», *SW*, IV, 295 ss. (*GA*, I, 5, 262 ss.; trad. it., pp. 273 ss.).

to improvvisamente muta, allorché l'analisi fuoriesce dal cerchio di una considerazione meramente giuridica e arriva ad equiparare i ruoli rispettivamente svolti dalla stessa legge giuridica e dalla legge morale – fermo restando il diverso livello cui l'una e l'altra sono collocate. Più precisamente, quella che in un primo momento poteva avere l'aspetto di un'osservazione incidentale viene ad inserirsi invece con una sua organicità nel contesto generale. Vediamo come ciò sia potuto accadere.

L'analisi aveva preso le mosse dalla necessità, richiesta dalla legge morale, che vi fosse una «convinzione comune»; convinzione che, se non voleva essere del tutto evanescente, doveva concretizzarsi in un «accordo» effettivo tra gli uomini. Ma allora diventava inevitabile invocare la legge positiva come l'unica capace di garantire una base – indispensabile per quanto minima – all'intera costruzione di tale accordo. Solo per questa via può spiegarsi una dichiarazione quale quella fatta più di una volta in queste pagine e che non era facile prevedere restando fermi all'altezza dei precedenti scritti fichtiani, compreso quello sul diritto naturale[3]: «È un assoluto dovere di coscienza unirsi con altri in uno Stato» e, poco più avanti, «È una questione di coscienza sottomettersi incondizionatamente alle leggi del proprio Stato; poiché esse contengono la presunta volontà generale, e a nessuno è lecito esercitare influenza sugli altri andando contro tale volontà». Infine, di nuovo: «È contro la coscienza morale rovesciare lo Stato ...»[4].

Va da sé che le considerazioni qui sopra richiamate si situano in un contesto che, da una parte, distingue fra «convinzione» (*Überzeugung*) riguardante il «dovere» e convinzione riguardante la «realtà», tra *Vernunftstaat* e *Nothstaat* – ove il secondo è non più che uno strumento atto al conseguimento del primo – e, dall'altra, prevede che sia la volon-

[3] Anche se qualche incerto segnale poteva esser colto, ad esempio là dove veniva accennato ad un ruolo dello Stato rispetto alla più ampia sfera morale.

[4] *SW*, IV, 238 (*GA*, I, 5, 215; trad. it., p. 220).

tà comune la grandezza con la quale lo Stato deve misurarsi[5] se non vuole essere messo in discussione in quella che è la ragione stessa della sua esistenza. Di qui poi anche la differenza istituita fra convinzione comune dei cittadini e convinzione personale di ciascuno, nonché la collocazione privilegiata assicurata a quel particolare tipo di uomo e di cittadino che è il «dotto» e l'ulteriore differenziazione tra il ruolo pubblico che questi svolge[6] e la validità della ricerca ch'egli privatamente conduce, e che è suo dovere continuare a condurre, nell'ambito del suo lavoro scientifico. Da quanto appena accennato ben si comprende come in realtà la strategia di composizione del conflitto concepita in sede etica sappia ricorrere a strumenti e metodi propri di questa scienza, epperò – e questo è il punto – ciò avviene senza disdegnare i servigi che l'istituzione statale è in grado di offrire. E ciò per il timore, che talora affiora da questi scritti, che l'obbligo morale imposto a ciascuno di volere la libertà di tutti non possieda gli strumenti idonei ad ottenere tale risultato; di qui l'obbedienza alle leggi dello Stato equiparata anch'essa, pur se in termini impliciti, ad un dovere[7]. Significativo in tal senso il passo che si legge nel *Naturrecht*: in campo giuridico

«L'essere razionale non è obbligato in modo assoluto, dal carattere della razionalità, a volere la libertà di tutti gli esseri razionali fuori di lui; questa proposizione è la linea di confine fra diritto naturale e morale, ed è l'elemento caratteristico di una trattazione pura

[5] L'ultimo dei passi citati così prosegue: «quando io non sia fermamente convinto che la *comunità* vuole un tale rovesciamento ...».

[6] rispetto al quale egli non solo è tenuto a conformarsi alla costituzione vigente, ma persino a coadiuvare al suo funzionamento anche laddove si tratti ancora della costituzione di un *Nothstaat* (su questo, cfr. CESA, 1986. L'autore ricorda che il termine, prima che da Fichte, era stato utilizzato da Schiller).

[7] Dico 'in termini impliciti', perché Fichte ha ben chiaro che nel quadro di una dottrina etica un simile dovere non potrebbe trovar posto; e infatti – per quanto una tale idea sembri aleggiare sulle pagine di cui ci stiamo occupando – l'obbligo (morale) di obbedire allo Stato non compare mai nella pur vasta mappa dei doveri che l'autore ha disegnato in questa *Sittenlehre*.

della prima scienza. Nella morale si dimostra un'obbligazione a volerlo. Nel diritto naturale si può soltanto dire ad ognuno che dalla sua azione deriverà questo e quest'altro»[8].

Mentre la scienza giuridica, che ha per oggetto il diritto in quanto momento di coercizione, può permettersi di non richiedere al cittadino l'intima convinzione e adesione interiore[9], questo non è consentito all'etica. La quale, di conseguenza, lascia una libertà (libertà in questo senso ristretto del termine) molto maggiore all'individuo, mentre a sua volta soffre di quella mancanza di «sicurezza» cui l'azione efficace del diritto è invece in grado di ovviare; il tutto, però, con una ben importante postilla: in questo contesto l'ipotesi, avanzata per assurdo, è quella di un'etica che si rivolge ad esseri che non tengono conto proprio della legge morale; diversamente, quando quest'ultima agisce, la sua imperatività è ancora più cogente ed onnicomprensiva della legge giuridica. Parimenti, e per converso, per «una specie di esseri compiutamente morali, non si dà nessuna legge giuridica»[10].

Non occorre soffermarsi sull'altro gruppo di pagine, cui si è già fatto cenno, nelle quali l'autore richiama il ruolo dello Stato come garante del diritto di proprietà in quanto diritto fondamentale di ognuno, anche perché il riferimento sembra comparire principalmente per ragioni di completezza. Fichte stesso osserva come il tema del ruolo dello Stato rappresenti qui soltanto «l'aspetto giuridico della cosa»[11], l'aspetto giuridico, cioè, di una problematica assai più ampia e complessa come è quella della proprietà quale estrinsecazione dell'agire libero dell'individuo. Ma anche a tale riguardo occorre notare come il filosofo non abbia mancato di inserire in questo quadro un elemento di complicazione, asserendo il «dovere», da parte di ciascuno, di adoperarsi

[8] *SW*, III, 88 (*GA*, I, 3, 386; trad. it., p. 78).

[9] «Il diritto deve poter essere imposto anche se nessun uomo avesse una volontà buona, e la scienza del diritto è diretta appunto a progettare un tale ordine di cose» (*SW*, III, 54; *GA*, I, 3, 359; trad. it., p. 49).

[10] *SW*, III, 148 (*GA*, I, 3, 432; trad. it., p. 132).

[11] *SW*, IV, 296 (*GA*, I, 5, 262; trad. it., p. 274).

affinché si affermi quella «verità» che proclama il «diritto», per tutti, ad una proprietà – diritto tutelato, a sua volta, dallo Stato. Quest'ultimo – e non è privo di significato che tali passi si leggano nell'opera dedicata all'etica, dopo che essi avevano costituito il *leitmotiv* della ricerca sul diritto – lungi dall'affidarsi allo strumento della persuasione, richiede semplicemente obbedienza:

«... che si capisca o no l'esattezza e la giustezza del suo verdetto, ci si deve ... sottomettere ad esso, e a tale verdetto viene dato seguito con la forza fisica ...».

E questo perché

«lo Stato tratta ... l'uomo non già come essere razionale, ma come mera forza della natura che deve essere ricondotta nei suoi limiti: e in ciò ha perfettamente ragione, perché questo è il compito per il quale è stato istituito»[12].

Lo *Zwangsgesetz* è l'istituto deputato a ricondurre uomini dominati dalla naturalità entro i limiti di un corretto operare; esso «costringe» la loro volontà (e qui è davvero indifferente se essa sia più o meno buona; può anche essere pessima) a volere «solo ciò che è conforme al diritto».

Con la redazione della *Rechtslehre* Fichte ripropone il tema trattato quindici anni prima nel *Naturrecht*. Una caratteristica eminente di queste lezioni, evidentemente legata alla specificità dell'argomento, è rappresentata dalla notevole continuità che lega le due opere. A differenza di quanto non fosse avvenuto in altri campi, da quello della dottrina della scienza a quello dell'etica – dove con il passare degli anni il centro stesso dell'interesse coltivato dall'autore si era spostato, condizionando l'organizzazione interna delle singole discipline, se non altro nel diverso equilibrio delle parti e nella differente accentuazione dei singoli temi – a livello di dottrina del diritto non è dato notare mutamenti altrettanto significativi[13]. Non che non ci siano variazioni,

[12] *SW*, IV, 309 (*GA*, I, 5, 273; trad. it., p. 287).

[13] Questo aspetto è stato messo in evidenza anche da VERWEYEN, 1975.

tra l'una e l'altra redazione; esse viceversa emergono con chiarezza e sono meritevoli di attenzione, ma immutata è rimasta la direzione complessiva dell'argomentare fichtiano su questa materia, e invariata l'impostazione stessa della ricerca.

Una prima differenza, che è tuttavia da ritenersi più di forma che di sostanza, riguarda lo scarso spazio riservato nell'esposizione più tarda a tutta la parte introduttiva e teorica generale. Due sono probabilmente gli ordini di motivi cui ciò è da imputarsi; in primo luogo, il fatto che l'opera, pubblicata postuma dal figlio, non fosse stata preparata per la stampa, come del resto gran parte degli scritti di questo periodo, può spiegare la mancata riproposizione, in quello che era soltanto un blocco di appunti di lezione, delle linee introduttive generali già presentate nella prima redazione, ed anche l'assenza – almeno a livello di pagina scritta – di qualsiasi nuova sistematizzazione della cornice teorica stessa nella quale era inserita la trattazione della materia specifica. Qualcosa di simile accade per diverse altre parti dell'opera, o del tutto mancanti o presenti solo per cenni[14]; per esempio qui non compare la prima delle due appendici che concludevano il *Naturrecht*, dedicata al diritto di famiglia (mentre viene conservata l'appendice sul diritto internazionale), ma anche in questo caso non è affatto da escludere che l'autore ritenesse di potersi servire, al momento di illustrare questo tema, del testo redatto in precedenza. Non è questo, del resto, il solo caso, all'interno della produzione fichtiana, di parti o libri comuni a più opere, anche se il fenomeno non si presta sempre alla medesima lettura[15].

[14] Una prima revisione del testo, curata da Richard Schottky in vista dell'edizione critica, ha fortunatamente posto rimedio alle manipolazioni più consistenti e insieme dannose ad opera di J.H. Fichte, il quale aveva colmato molte lacune dello scritto riproducendo gruppi di pagine tratti dal *Naturrecht*, e in tal modo ostacolando la possibilità di apprezzare le variazioni effettivamente intervenute fra l'una e l'altra redazione.

[15] Anche la seconda esposizione della *Sittenlehre* – redatta essa pure, come si è visto, nello stesso torno di tempo e solo a scopo didattico – esplicitamente rinviava alla terza ed ultima parte della precedente *Sitten-*

Le stesse ragioni credo siano valide anche da un secondo punto di vista: proprio perché la concezione teorica complessiva, a livello giuridico, è rimasta sostanzialmente immutata, ovvero, proprio perché l'idea di fondo che aveva ispirato la visione fichtiana di una società basata sul diritto non ha subìto modifiche di rilievo, l'autore può per esempio tralasciare di riproporre l'iniziale serie, costituita dai cinque teoremi, lungo la quale si era snodata nella precedente esposizione la complessa «deduzione» sia del «concetto» di diritto che della sua «applicabilità». In effetti, i pochi cenni che in questa *Rechtslehre* tratteggiano il «Begriff des Rechtsverhältnisses» e poi la nozione di «Rechtsgesetz» confermano l'impressione di trovarsi entro un analogo orizzonte concettuale.

In tale quadro di continuità, le differenze che si possono rilevare tra le due stesure o rappresentano importanti momenti di approfondimento di temi già trattati – come è il caso di tutta la problematica più strettamente economica, già affrontata nel *Naturrecht*, ripresa ed ampliata in *Der Handelsstaat* ed ulteriormente specificata, oltre che esposta di nuovo nella sua globalità, in questa *Rechtslehre* – oppure sono il segno, ancor più significativo, di un ripensamento di temi specifici intervenuto nel frattempo, che ha determinato una loro differente soluzione rispetto al passato. Gli esempi di questo genere maggiormente degni di nota sono forniti dalla scomparsa dell'istituto dell'eforato e da una particolare attenzione riservata alla nozione di *Muße*, la cui sostanza si era già delineata nel *Naturrecht* senza che però le venisse dedicata alcuna trattazione specifica.

lehre, dedicata alla «applicazione» dell'etica, evitando così di entrare direttamente in argomento. Ma qui le cose sono più complicate, perché è probabile che tale assenza corrisponda a una difficoltà reale, risultato del consistente mutamento di prospettiva con il quale il filosofo era tornato sul tema (cfr. *supra*, Parte prima, cap. III).

2. *Limiti ed insufficienze dell'istituto dell'eforato*

Da quanto è emerso nel capitolo precedente, sembra lecito ritenere l'eforato proposto da Fichte nella prima redazione della *Dottrina del diritto* una creazione alla quale il filosofo abbia attribuito un alto valore, in quanto capace di sintetizzare al proprio interno aspetti centrali della sua riflessione che hanno continuato ad impegnarlo nel corso degli anni. In questo istituto convergevano infatti le possibili soluzioni a più di un problema giudicato fondamentale nella sua opera – per esempio quello della rigidità e conseguente stabilità della costituzione statale, la necessità di non separare le diverse funzioni di un unico potere sovrano e, in una certa misura, anche il problema della rappresentanza. Sebbene tale globale soluzione abbia dovuto infine rivelarsi caduca, i temi ora menzionati restano tutti al centro dell'analisi condotta anche nella *Rechtslehre* mentre, per altro verso, la prova di realismo di cui in tale occasione Fichte ha saputo dare un saggio non lo ha aiutato a trovare risposte adeguate al livello di analisi raggiunto.

In sintesi, in una costruzione che prevedeva una sovranità assoluta, non mitigata né da una separazione del potere esecutivo da quello giudiziario e legislativo né da alcuna partecipazione politica da parte di coloro che pur venivano chiamati (anche) «cittadini» e non (solo) sudditi, l'istituto dell'eforato era apparso idoneo a garantire che una sovranità così concepita si fondasse soltanto ed esclusivamente sulla legge, e non sull'arbitrio. Gli efori avevano avuto la funzione di assicurare e controllare che la durezza della legge restasse nei limiti di un rigore imposto, appunto, dalla legge e non da altri e diversi moventi. Tale funzione di garanzia e di controllo era stata ritenuta uno strumento in grado di sostituire – in modo egregio e più efficace, a parere di Fichte – quella *balance of powers* che il filosofo e, più in generale, la mentalità tedesca del tempo non riusciva, per la più gran parte, ad accettare[16].

[16] Pur attraverso una analisi diversa, del tutto simile è la conclusione alla quale giunge Hegel nelle *Grundlinien*, istituendo una quantità di

La «certezza» del diritto costituiva il referente principale del ragionare fichtiano attorno a questo tema. A fronte di una concezione della sovranità come quella che il filosofo aveva fatto propria, soltanto un diritto «certo» poteva assolvere al compito di – in un certo senso – 'rappresentare' le istanze di giustizia che non avevano più materialmente altro modo di manifestarsi. Di qui la totale adesione da parte di Fichte a quei criteri generali stabiliti da una tradizione giuridica ormai consolidata come linee portanti di qualunque opera di codificazione – quali la chiarezza, la brevità ed incisività delle leggi, la loro pubblicità e la non equivocità dei contenuti, l'universale applicabilità e così via[17]. Criteri, questi, finalizzati a rendere appunto la legge «certa» – nel senso di universalmente valida ed universalmente applicabile[18]. Ma la certezza del diritto doveva affermarsi anche in altro senso; vale a dire che c'era anche un altro significato di essa che andava del pari salvaguardato e per il quale non erano sufficienti gli strumenti di cui si è ora detto, tutti interni all'ambito ristretto dell'attività di codificazione. Appunto a tale salvaguardia mirava la proposta di un istituto quale l'eforato. La responsabilità del sovrano di fronte alla legge, e di fronte alla legge soltanto, finiva infatti per essere nulla di più che una responsabilità morale. Non essendo previsto nessun ulteriore grado di giudizio (salvo il giudizio divino), non potendo alcun altro 'giudice' assolvere alla funzione di riuscire a stabilire se il sovrano applicasse o meno la legge in modo responsabile, l'eforato assumeva il ruolo di rappresentante della coscienza morale collettiva, la quale interveniva nel momento in cui il sovrano aveva, per dir così, messo a tacere la sua propria coscienza.

reciproci legami fra i diversi poteri dello Stato e facendoli infine confluire nel potere del principe. Diversa è, come è noto, la prospettiva di Kant in *Die Metaphysik der Sitten*, ove proprio la separazione dei poteri è giudicata uno dei tratti indispensabili della costituzione repubblicana.

[17] Cfr. *SW*, III, 167 s. (*GA*, I, 3, 445 s.; trad. it., pp. 149 s.). Sempre del *Naturrecht* cfr. anche il capitolo dedicato alla legislazione civile e soprattutto le prime pagine del paragrafo sulla legislazione penale.

[18] Cfr. *supra*, «Fichte e il suo tempo», p. 22.

Come si sarà certo notato, il ritratto riproposto qui dell'ufficio che l'eforato era destinato a ricoprire, entro la costituzione statale progettata da Fichte, corrisponde solo in parte alla raffigurazione che di esso era stata effettivamente offerta nel *Naturrecht*; ciò che manca, e che era inutile presentare di nuovo in queste pagine, è quella parte dell'analisi che era stata condotta lungo linee esclusivamente tecnico-giuridiche, coerenti con le finalità specifiche dell'opera; mentre qui si è posto in luce piuttosto l'aspetto eccedente tale ambito, un aspetto che si può con qualche cautela definire 'politico-morale'.

Dei tratti contraddittorii nella teorizzazione di questo istituto si era avuta in realtà consapevolezza fin dall'inizio, da parte dell'autore, ed essi stanno sostanzialmente all'origine del mutamento di posizione intervenuto nella più tarda *Rechtslehre* – ove oltretutto, nella decisione stessa di far scomparire l'eforato, risuonano proprio quegli echi di timbro morale, o moralistico, cui sopra si accennava e che, d'altra parte, trovano una loro giustificazione proprio nella impraticabilità di una ipotesi tutta e solo interna alla sfera giuridica. In primo luogo, l'eforato aveva dovuto raffigurarsi come una sorta di potere separato, in quanto unico potere, oltre a quello esecutivo, cui venisse riconosciuta in via ufficiale una funzione autonoma; tanto ufficiale che la 'separazione' tra questi due 'poteri' non era, come si è detto, prevista da una legge ordinaria, bensì da una norma costituzionale. Ma non perciò esso poteva definirsi un potere in senso stretto: nessuna effettiva capacità di coazione era in realtà attribuibile agli efori[19]. Non si disponeva cioè

[19] «*Gli efori non hanno* ... *nessun potere esecutivo*». «... hanno però un *assoluto potere proibitivo*», che consiste nel «sospendere il potere pubblico completamente ed in tutte le sue parti». «È quindi un principio dell'ordinamento legittimo e razionale dello Stato che una forza *assolutamente negativa* sia posta accanto alla forza *assolutamente positiva*» (*SW*, III, 171 s.; *GA*, I, 3, 449; trad. it., p. 153). A conferma dei dubbi già in quegli anni nutriti dall'autore potrebbe essere addotto proprio il contenuto del capoverso immediatamente successivo a quello ora citato, ove l'interrogativo riguarda l'effettiva possibilità di «costringere», da parte del primo potere, privo di forza, il secondo, dotato di «una forza preponderante infinita». La risposta conserva tuttavia

di alcuna concreta garanzia dell'assolutezza del loro 'potere' di interdetto, giacché l'efficacia del loro operato era del tutto incerta, affidata ad una casualità che per una qualche via non prevista inducesse il sovrano a farsi da parte. Così come non v'era alcuna sicurezza che, nell'adempimento del loro ufficio, gli efori non si accordassero con il potere esecutivo ai danni della comunità[20]; era «il popolo» a dover vegliare su ciò e ad impedirlo, ma senza essere dotato di alcuno strumento idoneo allo scopo, senza avere, neppur esso, alcun potere reale (salvo quello, di genere tutt'affatto diverso, che poteva scaturire da una rivoluzione). Tale situazione era, insomma, assimilabile a quella che presiedeva ai reciproci rapporti fra gli Stati, caratterizzata anch'essa dall'assenza di un giudice al di sopra delle parti e perciò priva di alternative efficaci di fronte all'eventualità della guerra[21].

Queste le principali ragioni dell'abbandono, da parte di Fichte, dell'ipotesi dell'eforato – nonostante essa, come si è accennato, avesse giuocato un ruolo di qualche rilievo nell'ambito della dottrina del diritto statuale e fosse valsa, talvolta, per corroborare idee già radicate nella generale visio-

ancora un timbro ottimistico: «Ma questa coazione viene da sé ... è naturale che d'ora in poi [dopo la sospensione del potere pubblico] nessuna parte condannata dal potere esecutivo vorrà sottomettersi al suo giudizio, come nessuna parte che abbia vinto la propria causa di fronte al tribunale del potere esecutivo sarà sicura di questo giudizio».

[20] Cfr. *SW*, III, 180 (*GA*, I, 3, 455; trad. it., p. 160). Nella pagina successiva l'eventualità viene presa di nuovo in considerazione e però considerata realistica soltanto all'interno di un quadro di corruzione generalizzata. A fronte dell'effettivo concretizzarsi di tale ipotesi – questo il giudizio netto dell'autore – un popolo a tal punto corrotto «non merita alcun destino migliore di quello che gli tocca».

[21] Anzi, questo medesimo argomento mostrava di risentire anch'esso delle difficoltà che erano venute a profilarsi sul piano interno; come fa notare R. Schottky (sia nella *Introduzione* alla edizione da lui curata di questo scritto [ed. SCHOTTKY, 1980], che nel già citato saggio SCHOTTKY, in HAMMACHER [ed], 1981, pp. 250-277) nella parte della *Rechtslehre* dedicata al diritto cosmopolitico, accanto all'idea, che viene riproposta, di un «Völkerbund», compaiono indicazioni chiare a favore di una politica di espansione e di potenza, certamente derivanti, oltre che dalla particolare situazione storica, dalla consapevolezza che strumenti per evitare la guerra non sono in realtà disponibili.

ne fichtiana e per imprimere, talaltra, ad alcune di queste idee una diversa e più specifica direzione. Un esempio da citare a quest'ultimo riguardo concerne il nesso che legava tra loro due temi, quello della rilevanza del compito svolto dall'istituto dell'eforato e quello della rappresentanza. In fondo, a fronte di una negazione recisa della democrazia diretta, l'eforato era l'unica forma di rappresentanza a base larga ammessa dal filosofo – e ne era insieme la forma più alta, essendo questo istituto l'unico che potesse, anzi dovesse, far intervenire al momento opportuno la comunità nella vita pubblica. Anche il numero degli efori (questione che «riguarda la politica») diventava un argomento non privo di rilievo: è vero che tanto più uno Stato era «ben ordinato», tanto minore era la necessità di un numero cospicuo di efori[22]; ma il giudizio ancora una volta pessimistico sullo «stato presente» richiedeva di fatto una sua non esigua composizione. Lo Stato perfetto non avrebbe bisogno degli efori, ma non sarebbe neppure più uno Stato *strictu senso*. Infine, a proposito della capacità, propria dell'eforato, di supportare princìpi generali, basti pensare che la sola presenza di tale istituzione consentiva di escludere dalla scienza del diritto la ricerca sulla miglior forma di governo e di affidarla alla «politica»; del pari legittime (*rechtsmässig*) potevano infatti essere, a parere di Fichte, tutte le forme di costituzione, purché – a far da contrappeso – esistesse e fosse attivo l'istituto dell'eforato. E la costituzione migliore era quella nella quale l'eforato operava con maggior forza[23].

Ma non perciò il problema, meglio, l'aporia di fondo segnalata fin dal *Naturrecht*[24] trova negli anni successivi una sua composizione. Restano necessarie sia una *Oberherrschaft* sia la garanzia di un rispetto costante del diritto da parte di questa[25] (pur non esistendo più non solo un istituto giuridi-

[22] *SW*, III, 291 (*GA*, I, 4, 84; trad. it., p. 253).

[23] *SW*, III, 163 (*GA*, I, 3, 442; trad. it., p. 146).

[24] Si vedano in proposito CESA (a), 1985 e DUSO, in DUSO (ed), 1987, pp. 273-309.

[25] *Rechtslehre*, pp. 148 s.

co deputato ad assicurare in termini reali tale rispetto, ma neppure qualunque altro meccanismo dotato di analoga finalità); e rimane tuttavia invariata la critica alla separazione dei poteri, costretta dentro alternative prive di vie d'uscita, giacché ora l'uno ora l'altro potere si sarebbe impadronito della posizione preponderante di detentore di fatto del potere esecutivo, impersonando il ruolo di «erste Triebfeder des politischen Lebens»[26].

Nell'impossibilità di garantire che sia «il migliore» a comandare[27], con parole di esplicita autocritica Fichte finisce con l'indebolire il livello teorico raggiunto fin lì dalla sua dottrina, limitandosi ora a richiedere che la personale volontà di colui che di fatto detiene la sovranità diventi una volontà «rechtlich»[28]. Questa è la ragione per cui non è adesso più indifferente, sul piano della teoria, la scelta fra l'una o l'altra forma di governo[29]. Peraltro, nessuna garanzia giuridica viene propriamente offerta dalla soluzione qui avanzata, che viceversa riceve linfa da una figura premoderna e pre-giuridica quale quella della «vendetta»: l'ipotesi, o per dir meglio l'auspicio, è che l'istituto dell'ereditarietà trattenga l'attuale detentore del potere sovrano da azioni illegali, almeno al fine di tenere lontana dai discendenti, forse innocenti, la vendetta per l'ingiustizia commessa[30].

[26] *Rechtslehre*, p. 151.

[27] Viceversa, proprio perché non era assicurata la «certezza» che chi comandava fosse invariabilmente il migliore – e non era di conseguenza garantita quella «sicurezza» che stava alla base dell'intera costruzione giuridico-statale – quindici anni prima Fichte aveva fatto ricorso alla figura degli efori, «migliori» a loro volta, se si può dire così, in quanto pieni di esperienza e di saggezza.

[28] «Der Herrscher soll der Beste sein», in esplicita opposizione al criterio di gran lunga preferibile, ma ormai impraticabile, che suona «Der Beste soll herschen» (*Rechtslehre*, p. 149).

[29] Nella preferenza accordata alla monarchia ereditaria si coglie l'eco di quanto già espresso nel *Naturrecht*, dove essa era stata indicata quale migliore forma di governo là dove non esisteva l'istituto dell'eforato (cfr. *SW*, III, 163; *GA*, I, 3, 442 s.; trad. it., p. 146).

[30] «... in modo che l'ingiusto detentore del potere, che non ha timor di Dio e che non deve temere nessun tribunale umano, abbia paura almeno

3. *L'«otium»*

Un secondo aspetto idoneo a testimoniare il lavoro di approfondimento compiuto negli anni dal filosofo è fornito dal concetto di *otium* (*Muße*)[31], anch'esso collegato – al pari della questione che è stata sopra esaminata – alla aporetica coesistenza della libertà con la coercizione[32] – sebbene l'analisi venga condotta qui non, come nel caso precedente, guardando alle sole istituzioni e al loro interno funzionamento, bensì piuttosto dal punto di vista del rapporto che lega i componenti di una comunità allo Stato, in quanto garante dell'esistenza (in particolare sul piano economico) di questa comunità medesima. D'altra parte, non è difficile individuare il nesso – che anzi si profila con chiarezza – tra quest'ultimo tema e i risultati ottenuti in ambito più strettamente istituzionale.

Già adombrato nel *Naturrecht*[33], il concetto assume ora peso nella sua relazione, da un lato, con la nozione di diritto «originario», «assoluto», o «personale»[34], che qui torna a riemergere e, dall'altro, con la coppia concettuale che vede riuniti fino a identificarsi i due termini di «proprietà» e «lavoro». Per quanto lo *Urrecht* venga di nuovo dichiarato una «finzione» teorica, per quanto venga riconosciuta la problematicità insita nello stesso riferirsi ad un concetto «astratto» quale il diritto «personale» (là dove diritto si dà solo se c'è pluralità di individui) all'interno di una trattazione scientifica del «diritto», neppure ora l'autore può rinunziarvi, se non altro perché esso rappresenta l'unico

della vendetta che per tutte le sue colpe si accumula sulla sua forse innocente discendenza, sul cui capo la vendetta cadrà con ogni certezza, secondo il corso necessario della natura» (*Naturrecht*, *ibidem*). Sulla faida nei territori tedeschi, cfr. BRUNNER (1939), 1983.

[31] Su cui si veda, tra l'altro, BATSCHA, 1970, pp. 89 ss.

[32] Sul tema mi permetto di rinviare a DE PASCALE, in MUES (ed), 1989, pp. 453-470.

[33] *SW*, III, 205-207 (*GA*, I, 4, 16-18; trad. it., pp. 181-183).

[34] Come recita il titolo del capitolo che gli è dedicato nella *Rechtslehre* (p. 33).

criterio idoneo a distinguere una *Rechtsverfassung* da una *Zwangsanstalt*, da una condizione di *Unterjochung*[35].

Alla sfera della coazione è per chiunque impossibile sottrarsi, non solo in quanto suddito ma anche in quanto cittadino; ed è anche difficile innalzarsi da tale situazione di coazione – che certo non comporta, immediatamente, «amore» per la legge ma semmai «odio»[36] per la medesima – ad una situazione di libertà che, come tale, contempli delle garanzie per i propri 'diritti personali'. Con ulteriori accenti di autocritica, Fichte vede ora sorgere delle difficoltà da quella progressione alla quale lui stesso aveva creduto, ritenendo che la legalità costituisse un vestibolo per la moralità[37]; e dà l'impressione di voler saldare di nuovo i due concetti dentro un ambito capace di tenerli più strettamente uniti, mostrando come l'uno senza l'altro sia comunque manchevole di un indispensabile sostegno e indicando nell'etica la base e insieme il culmine della sua costruzione.

La libertà degli uomini – osserva il filosofo, continuando a

[35] A distinguere, insomma, fra uno Stato conforme al diritto e uno Stato dispotico. Non occorre sottolineare che, a partire dal *Naturrecht*, questa distinzione fra «Recht» e «Zwang» – concettualmente priva di senso nell'ambito di una dottrina del diritto – compare solo in quei luoghi ove è 'questo' specifico tema ad esser trattato.

[36] *Rechtslehre*, p. 125.

[37] In realtà, non si trattava di autocritica *tout court*; che l'etica stesse più in alto del diritto, che quest'ultimo ricevesse dalla prima la sua «sanzione», ma che d'altra parte il diritto fosse quello che unicamente rendeva possibile la coesistenza di più esseri razionali finiti: tutto questo Fichte lo aveva in più occasioni ripetuto. Qui sembra piuttosto di essere di fronte ad un artificio retorico: in apertura della *Rechtslehre* aveva usato il medesimo termine – «Vorbereitung» – verso il quale poi, in chiusura dell'opera, appunterà la sua critica : «Das Rechtsgesetz findet drum [eine] Anwendung nur, [in]wiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht: und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben» (p. 8). Di conseguenza, per avere la libertà di educarsi alla legge morale, gli individui devono poter agire liberamente. La conclusione dell'opera non sarà che uno svolgimento ulteriore del ragionamento: non c'è agire davvero libero dove c'è spazio per il versante soltanto coattivo del diritto, dove il diritto originario è soltanto una finzione, dove l'individuo non riceve nulla oltre alla sicurezza che lo Stato gli assicura, quando tale sicurezza serve in realtà solo alla perpetuazione dello Stato e alla riproduzione materiale dell'individuo come suo strumento.

servirsi di questo termine, «libertà», dalle sfumature ogni volta diverse – «è sottoposta alle leggi della necessità» sotto un duplice riguardo: la necessità naturale, da un lato, che li condiziona nei loro bisogni fisici, e la necessità, o coazione, imposta dalla legge giuridica, dall'altro. Accanto al determinismo del mondo fisico, cui anche l'uomo è soggetto, c'è lo Stato, il quale esercita controllo sull'uno come sull'altro genere di necessità, vanificando le condizioni stesse per cui gli uomini hanno accettato di stringere il patto; condizioni che, in sintesi, consistono nella facoltà di perseguire con assoluta libertà il proprio «concetto di fine» (*Zweckbegriff*) – facoltà che costituisce, di nuovo, un diritto assoluto[38]. Per salvaguardare tali condizioni e perché la vita umana non si svolga tutta all'insegna di quella necessità cui prioritariamente essa doveva sottrarsi, occorre pertanto recuperare un'ulteriore quota di libertà, dalla quale la necessità sia questa volta totalmente bandita[39]. Il che può accadere ormai, per i presupposti noti, soltanto in uno spazio privato.

Porre in rilievo una simile conclusione ha certamente un duplice significato – già illustrato in modi diversi dalla letteratura critica sull'argomento; il primo è quello di confermare l'idea della concezione fichtiana della vita sociale, in così grande misura 'giuridicizzata', come una concezione fortemente totalizzante. Il secondo, d'altra parte, va nella direzione di sottolineare la a-politicità del pensiero di questo autore. Ma c'è un aspetto ulteriore, sul quale vale forse la pena di soffermarsi: se lo spazio per una tale libertà è senza dubbio, per un verso, uno spazio privato, esso è, per altro verso, parte integrante (e non accessoria) di quella libertà che nella sua globalità era stata oggetto del «contratto di proprietà». Il che significa sostanzialmente due cose; in primo luogo – e al di là della rilevanza teorica che quella 'parte' ha – tale libertà globale, per dir così, non può essere, sulla base di quanto si è visto sopra, mutilata di alcuna sua parte, pena la sua stessa sparizione. Secondaria-

[38] *Rechtslehre*, p. 45.

[39] Cfr. anche HAHN, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 204-211.

mente, il contratto di proprietà, concluso per garantire le componenti diverse che costituiscono tale libertà globale, è insieme il fondamento e l'origine di quel contratto complessivo – variamente articolato nelle due stesure della *Dottrina del diritto*[40] – che dà luogo ad una vita associata regolata dalla legge e ordinata in uno Stato. L'uno e l'altro degli elementi ora citati mostrano come tale aspetto della libertà, pur confinato in uno spazio privato, non possa non avere un suo riflesso nella vita collettiva; il che accade sia sul piano di una precisazione del concetto di proprietà – che ne comporta in realtà una ridefinizione – sia a livello di una più puntuale determinazione della nozione di «proprietà assoluta», sulla quale abbiamo già avuto modo di interrogarci nel capitolo precedente.

Ricordiamo in breve in che senso la «necessità» a cui l'individuo è soggetto è secondo Fichte una necessità originantesi nello Stato e prodotta da questo. Innanzitutto, la proprietà, come il primo dei diritti fondamentali, viene garantita dallo Stato; il quale assicura proprietà garantendo lavoro. A questo sistema di garanzie concatenate l'un l'altra corrisponde un sistema altrettanto serrato di controllo da parte dello Stato. Così si spiega la relazione stretta che intercorre fra bisogni primari (sfera della necessità naturale) ed istituzione statale. Quanto al rapporto giuridico in senso lato, esistente tra cittadino e Stato, esso trova la sua manifestazione principale nella tassazione, mediante la quale il cittadino contribuisce al mantenimento dello Stato, ricevendone in cambio quella «sicurezza» che aveva costituito il principale movente della originaria rinuncia ad una parte tanto consistente di libertà. Giacché una quota del tempo di lavoro è finalizzata al soddisfacimento dei bisogni primari, e una seconda quota a quello delle necessità (economiche) dello Stato, una terza parte del tempo della vita occorre sia riservata al «poter vivere», come spazio di libertà di

[40] In luogo dei tre tipi principali di contratto presentati nel *Naturrecht* quali elementi costitutivi dello «Staatsbürgervertrag», nella *Rechtslehre* compaiono soltanto lo «Eigentumsvertrag» e il «Bürgerrechtsvertrag» (o «Staatsbürgervertrag»).

esclusiva pertinenza dell'individuo, sottratto ad ulteriori ingerenze esterne, se non si vuole che lo 'scambio' intervenuto tra individuo e comunità sia del tutto in perdita per quell'individuo che pure lo aveva promosso. A ciò va aggiunto che quel progresso nella vita economica e sociale (conseguito grazie alla divisione del lavoro e ad un adeguato sviluppo tecnico e scientifico) sul quale Fichte non ha cessato di fare affidamento, sarebbe andato ad incidere proprio nell'organizzazione dell'attività lavorativa, avrebbe finito per ridurre tendenzialmente il tempo di lavoro ed innalzare ulteriormente la quota di *Muße*. E anche questo è un indicatore preciso degli orientamenti dell'autore; un indicatore che assume un peso di rilievo, se lo si affianca ai risultati derivanti da un altro schema, che Fichte offre accanto al precedente[41] e sulla base del quale è possibile articolare i differenti «prodotti della libertà» del singolo che lo Stato pretende per sé: un prodotto «negativo» della libertà, in forza del quale il singolo può astenersi dal ledere la libertà dei suoi simili, e un prodotto «positivo», che equivale alla quantità di lavoro necessaria per il suo proprio mantenimento e per il contributo ch'egli deve al mantenimento dello Stato. A questo si affianca poi un ulteriore prodotto «positivo», che corrisponde alla parte di vita dell'uomo eccedente il tempo di lavoro. Anch'essa deve essere garantita dallo Stato, ma questa volta il *do ut des* non è finalizzato ad un 'prodotto' concreto; è un giudizio di valore ciò che lo Stato riceve in cambio, giacché di esso si può ora dire che di un'istituzione statale ha non solo la *rechtliche Form*, bensì anche l'intima *Rechtlichkeit*.

Taluni tratti peculiari dei due tipi di «libertà», in positivo, ora descritti meritano ancora qualche approfondimento. Per esempio, di quel prodotto della libertà conseguito attraverso il lavoro occorre mettere in luce il rilievo dato da Fichte al momento «spirituale» dell'esecuzione. In una situazione di totale soggezione, da parte del singolo, alla «necessità» (derivante dal fatto che i frutti del lavoro sono destinati o alla sua mera riproduzione fisica o alla perpetuazione dello

[41] *Rechtslehre*, pp. 48 ss.

Stato), l'unica traccia di libertà è rinvenibile nell'atteggiamento mentale che si conserva nel portare il lavoro a compimento; si tratta di una libertà tutta interiore, che permette di non sentirsi 'schiavi'. Anche in ciò lo Stato non manca di avere un ruolo, ad ulteriore conferma del legame ricreatosi qui fra diritto e morale; è infatti compito suo fondare «istituti educativi», ove i singoli imparino la lezione della libertà; istituti dai quali la coercizione a migliorarsi sia bandita[42] ma in cui venga assicurata la possibilità di coltivarsi ai fini dell'individuale perfezionamento. Giustizia e moralità, diritto ed etica, sono destinati a 'riunificarsi' nello Stato; tanto più da quando si è capito che lo Stato retto dalla libertà umana difficilmente riesce ad essere 'giusto' e che il 'vero' diritto non può essere opera se non di una «göttliche Weltregierung»[43].

Per concludere, si può osservare come il filosofo abbia sentito qui la necessità di associare a un dato del tutto concreto qual è il lavoro un contrapposto elemento spirituale-intellettuale, come suo momento di negazione. Una analoga dialettica sembra all'opera nel concetto di *Muße*, a seconda che si guardi a ciò che esso implica o invece a ciò di cui è risultato: sotto il primo punto di vista, l'*otium* non si concretizza in nessun effetto tangibile; l'intenzionale indeterminatezza del 'poter vivere' – rispetto ai modi in cui l'*otium* si esplicherà una volta conseguito – ne costituisce il pregio maggiore; nessun elemento 'materiale' condiziona la possibilità di fruirne. Il contrario accade se si guarda ad esso dalla prospettiva di un risultato acquisito; un primo elemento di concretezza si manifesta già nei termini che lo definiscono – esso è «der eigentliche W e r t und P r e i s des Lebens»[44] – ed elementi ulteriori si ricavano se si considera ch'esso rappresenta uno degli esiti o dei correlati di

[42] Si veda la differenza fra «Bildungsanstalten zur Freiheit» e «Bildungsanstalten zur Dressur»: questi ultimi sono proprii di uno Stato dispotico (*Rechtslehre*, pp. 52 s.).

[43] *Rechtslehre*, pp. 14 e 156.

[44] Spaziato mio.

una concretissima costruzione economica. Costruzione alla cui interna organizzazione presiede e provvede lo Stato e che ha a proprio fondamento la divisione del lavoro e tutta una articolazione al proprio interno che richiede la suddivisione in ceti della popolazione economicamente attiva.

Questa parte della *Rechtslehre* dedicata alla trattazione dell'organizzazione economica di uno «Stato secondo ragione» sostanzialmente riproduce quanto già esposto nel *Naturrecht*, salvo una ulteriore accentuazione del ruolo dello Stato e della quantità del suo intervento in economia. Dalla divisione del lavoro all'articolazione della società in ceti economici[45], dall'indagine sul concetto di «valore», e sulla sua «misura», alla discussione sul «denaro», sulla moneta metallica e più in generale sul concetto di «ricchezza di una nazione», sono, questi, tutti temi che Fichte ritiene appartengano ancora ad un «reines Staatsrecht». Come tali avevano costituito oggetto di riflessione anche del primo libro di *Der geschlossene Handelsstaat*, un'opera concepita come «Appendice alla dottrina del diritto» e come 'saggio' (*Probe*) di un progetto politico da realizzarsi. Adesso, essi tornano a proporsi sanzionando in modo definitivo l'esigenza che il «diritto» (ciò che è 'giusto') domini sia nella forma che nella sostanza. La prescrizione che, sul piano giuridico, fa dipendere la validità dei contratti dalla effettiva conformità al diritto dei loro contenuti[46], chiarisce come non sia sufficiente il semplice rispetto dei canoni di legalità formale. Allo stesso modo in cui non si poteva esser paghi di una moralità soltanto formale, ma si dichiarava la necessità che se ne realizzassero i 'contenuti', così ora è il diritto nella sua sostanza a doversi affermare in quanto tale.

[45] Ormai del tutto assente è qui la scelta del mestiere o della professione; gli stessi commercianti sono equiparati ai funzionari statali, nella misura in cui non esiste più commercio tra privati e spetta allo Stato fissare il prezzo delle merci (*Rechtslehre*, p. 82).

[46] *Rechtslehre*, pp. 29 ss.

4. *La cultura tra Stato «reale» e Stato «ideale»*

Nella tensione tra le funzioni sempre più significative attribuite allo Stato[47] e la convinzione della necessità di accorciare la distanza fra Stato reale e Stato ideale, la cultura – il «Fortschritt der Bildung zu Verstand und Sittlichkeit», come Fichte ripeterà in chiusura della *Rechtslehre*[48] – resta lo strumento privilegiato cui il filosofo ha fatto costante ricorso, a partire dai suoi primi scritti. Ed è significativo che questa idea venga riproposta regolarmente, come finalità da conseguire e insieme come mezzo di perfezionamento individuale e collettivo, a conclusione delle opere che trattano degli argomenti più disparati, da *Der geschlossene Handelsstaat* alla filosofia della storia dei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, alle *Reden an die deutsche Nation*, per non parlare dei cicli di lezione sulla destinazione del dotto o della proposta di uno «Zwingherr» avanzata nella *Staatslehre*. E forse proprio con questa tensione si spiega, tra l'altro, perché, nonostante i compiti sempre più consistenti affidati all'istituzione statale, non si richieda infine all'individuo di riconoscersi del tutto nello Stato, sì da giungere al paradosso di auspicare un rafforzamento di quest'ultimo e di porre contemporaneamente in atto strategie tese a delimitarne la sfera di influenza. Per citare un solo esempio, tratto ancora dalla *Rechtslehre* e sul quale ha richiamato l'attenzione Richard Schottky nelle sue note di commento all'opera: all'interno del discussione sulla pena di morte – che vede anche Kant tra gli ideali interlocutori – l'argomentazione condotta dal tardo Fichte contro il diritto o la facoltà da parte dello Stato di comminare tale pena, ha un peso e un'estensione assai più consistenti di quanto non ne avesse quella condotta nel *Naturrecht*[49].

Ma torniamo al ruolo della cultura nella sua relazione con il tema dello Stato (non senza dimenticare che la «Bildung»

[47] Cfr. CESA, in FIRPO (ed), 1975.

[48] *Rechtslehre*, p. 154.

[49] *Rechtslehre*, p. 193.

è la saggia alternativa alla rivoluzione, come era stato detto fin dal *Beitrag* e come verrà ribadito a conclusione della *Rechtslehre*). Già nella prima stesura della *Sittenlehre* Fichte aveva delineato i tratti di quel particolare tipo di «dotto» che si occupa del governo e dell'amministrazione di uno Stato, e lo aveva fatto con precisione maggiore di quanto non fosse accaduto nelle *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, allorché aveva abbozzato i tratti di quegli «educatori» dell'umanità consapevoli del futuro oltre che capaci di interpretare i bisogni del presente, e dunque in grado di individuare ed istituire l'opportuno nesso fra mezzi e fini[50]. In particolare – si legge nella *Sittenlehre* – il sovrano deve necessariamente conoscere

«sia la costituzione che egli è obbligato a rispettare e i contratti dichiarati o taciti sui quali essa riposa, sia la costituzione statale come essa dovrebbe essere, ossia l'ideale. Infine egli deve conoscere la via che deve percorrere l'umanità in generale, e il suo popolo in particolare, per divenire partecipe di questa costituzione»[51].

E, in sede di conclusioni:

«Il suo modo di governare lo si può riassumere in questa breve formula: egli deve attuare ciò che esige il diritto assoluto, il diritto naturale, completamente, senza nessuna attenuazione o indulgenza. Ciò che esige il diritto scritto, il diritto positivo, egli deve metterlo in pratica soltanto in quanto egli può ritenerlo il risultato durevole della volontà degli interessati»[52].

L'opposizione *Rechtsverfassung/Zwangsanstalt* era dunque tornata a farsi palese e sarebbe riemersa in termini assolutamente analoghi – pur dentro un contesto caratterizzato da una ulteriore evoluzione nel pensiero dell'autore – nelle lezioni di Erlangen[53]: non solo nei luoghi dedicati ad illustrare la legge giuridica (che è tanto più «perfetta» quanto

[50] *Bestimmung des Gelehrten*, IV lez.: *SW*, VI, 331 s. (*GA*, I, 3, 56 s.).

[51] *SW*, IV, 357 (*GA*, I, 5, 311; trad. it., p. 333).

[52] *SW*, IV, 358 (*GA*, I, 5, 311; trad. it., p. 333).

[53] E poi ancora nelle *Fünf Vorlesungen* del 1811.

più è in grado di porre limiti alla libertà esterna dei cittadini[54]) ma proprio nella conferenza dedicata al «Regent» – colui per il quale nessuna parte della costituzione vigente è immutabile, colui che, nella sua valutazione degli uomini, sa «guardare oltre» ciò che essi, semplicemente, sono e sa vedere che cosa essi sono nel «*göttlichen Begriffe*»[55]. Opera tanto più meritoria, quella condotta a compimento dai governanti e dagli alti funzionari dello Stato, in quanto essi – come dotti 'pratici' – partecipano a quella generale attività di perfezionamento della società umana che diventa indispensabile in epoche, come l'attuale, in cui luce e tenebra ormai «lottano per l'esistenza».

Negli scritti degli anni fra il 1804 e il 1807 il ruolo della cultura, che pure aveva fin lì occupato una posizione centrale nella concezione di Fichte, doveva assumere una rilevanza tutta particolare; e ciò anche come conseguenza delle vicende storiche che avevano fortemente condizionato gli sviluppi anche del suo pensiero. L'aver eletto questo tema a referente privilegiato contribuì a conferire a tali scritti un deciso carattere politico, anche se occorre aggiungere che il tema della cultura venne giuocato in due direzioni abbastanza diverse tra loro. Mentre, per esempio, nei *Grundzüge* esso veniva a saldarsi con una certa visione dello Stato (per alcuni versi simile, per altri meno, a quella che il filosofo aveva fino a quel momento condiviso), nelle *Reden* – dove, come è noto, il concetto di Stato scompare, per far luogo a quello di nazione – tutto l'impianto del discorso era orientato verso la necessità di una educazione e cultura nazionale, come base per la ricostruzione della vita di un

[54] *Wesen des Gelehrten*, *SW*, VI, 404; *GA*, I, 8, 106 (passo che si potrebbe leggere in parallelo a quest'altro: «Der Fürst, als Fürst, ist eine vom Gesetz belebte Machine, die ohne jenes kein Leben hat»: *Beitrag*, *SW*, VI, 243; *GA*, I,1, 369).

[55] *Wesen des Gelehrten*, *SW*, VI, 421 e 423; *GA*, I, 8, 118 s. e 120 (ove, per proseguire nel raffronto, il *Regent* vien definito «ein der ersten und unmittelbaren Diener der Gottheit», mentre il Fürst del *Beitrag* era preferibilmente qualificato come il primo servitore dello Stato, e perciò dei cittadini). Si ricordi che proprio in queste pagine compare anche il tema della «guerra giusta».

popolo. Certo è che, nell'una e nell'altra opera, la cultura appariva, per un verso, come il vero e proprio motore della storia e, per l'altro, come la sua principale finalità. Nei *Grundzüge* essa tra l'altro si configurava come la meta più prossima che l'età contemporanea doveva perseguire se voleva riscattare il proprio oscuro presente; un'età che compariva già qui come terreno di lotta fra luce e tenebre, tese non più e non solo a contendersi reciprocamente porzioni di territorio, ma ad annientarsi l'un l'altra[56]. Una residua fiducia nella vittoria finale della 'luce' sembrava peraltro offrire ancora sostegno al ruolo cosmopolitico della cultura e riconoscimento per il suo valore sovranazionale. Al contrario, la scomparsa di tale fiducia, che si registra proprio nelle *Reden*, è probabilmente all'origine di quel processo di focalizzazione estrema cui viene sottoposta qui la 'cultura' e che trasforma quest'ultima, se non in un patrimonio esclusivo del popolo tedesco, in una potenzialità che solo questo appare al momento capace di coltivare. In realtà, e lo si è già accennato, ancora una volta le pagine finali dell'opera si incaricheranno di mostrare come la cultura non tolleri che un cono di luce venga gettato ad illuminare una sua parte soltanto, oscurando il resto. Delle conseguenze che da ciò sarebbero potute scaturire, il filosofo deve aver avuto ben netta percezione.

Restava, comunque, la necessità che l'ideale concepito dal dotto giungesse a pervadere lo spirito pubblico[57]. Analogo tema sarebbe risuonato poco più tardi in *Der Patriotismus und sein Gegentheil*; e mi pare molto significativo che la verità della scienza, e quindi la cultura e l'educazione, fossero anche qui elevate a criterio di giudizio, atto a discernere tanto fra «patriottismo» e «cosmopolitismo» prima, quanto fra «falso» e «vero» patriottismo poi. Della momentanea eclisse, in questa fase, del tema dello Stato e del tema, ad

[56] Che è giustappunto il tema riproposto qualche mese più tardi, in una visione ancor più pessimista, in *Wesen des Gelehrten*.

[57] Come aveva auspicato già in *Wesen des Gelehrten*, dove aveva prefigurato quella «Gelehrten-Gemeinde» di cui tornerà a trattare nelle *Reden*.

esso contiguo, del diritto non è difficile darsi spiegazione: se la 'Germania non era più uno Stato', quello del diritto non era, al momento, il bisogno prioritario. Quando poi uno Stato avesse dovuto venir costruito o ricostruito, allora sarebbe tornata utile la lezione del Machiavelli, sia sul piano interno (doversi un istituto coattivo fondare sul presupposto della malizia della natura umana) che su quello dei rapporti fra Stati in conflitto[58].

L'opposizione fra dispotismo e Stato conforme a ragione, che aveva fornito materia di indagine per il quadro di filosofia della storia presentato nei *Grundzüge*, trovava ulteriore spazio in uno degli ultimi scritti fichtiani, la *Staatslehre* del 1813, anch'essa opera in buona misura *geschichtsphilosophisch*. Pur entro uno schema mutato nei principali punti di riferimento[59], la tendenza dominante restava quella di un perfezionamento progressivo dell'umanità ad opera della cultura. Nei *Grundzüge* il punto di forza sul quale l'autore aveva fatto leva per inaugurare una nuova fase in cui corruzione ed egoismo non potessero più trovare spazio, era stato offerto dal nesso tra vita dell'individuo e vita della specie (*Gattung*). Anche nella *Staatslehre* la specie umana, ed ogni singolo come suo componente, persegue la finalità della costruzione di un Stato secondo ragione[60] e in questo suo percorso fa compiere allo sviluppo storico un ulteriore passo in avanti, nel momento in cui riesce ad universalizzare il precetto dell'uguaglianza, liberandosi in tal modo anche delle forme più recenti, e più subdole, di dispotismo[61].

[58] Cfr. *supra*, «Fichte e il suo tempo».

[59] La differenza principale rispetto ai *Grundzüge* consisteva in una bipartizione del corso storico; sparivano le cinque età della storia, e con esse la complessa loro articolazione interna, e buona parte del discorso ruotava intorno alla grande cesura che aveva separato l'età antica dall'età moderna – cesura che veniva individuata nel momento in cui l'«intelletto» aveva soppiantato una fede ormai solo dogmatica e uno Stato costruito sul principio di autorità.

[60] Nei *Grundzüge* la finalità della specie consisteva nello «einrichten» «alle ihre Verähltnisse mit Freiheit nach der Vernunft» (*SW*, VII, 64).

[61] Non solo quello di un Napoleone, ma anche il dispotismo dei principi

La *Staatslehre*, un'opera non pubblicata da Fichte, per la quale non disponiamo ancora dell'edizione critica ma solo della versione curata dal figlio, si presenta, nella veste attuale, come una raccolta per certi aspetti informe di argomenti abbastanza slegati tra loro, testimonianza di uno stadio di elaborazione ben poco avanzato. Inoltre, il pesante corredo di note appostevi da I.H. Fichte, che imprime allo spirito dell'opera una dimensione non si sa quanto voluta o ricercata dal suo autore, contribuisce a rafforzare l'idea di frammentarietà e di sviluppo ineguale che scaturisce dallo scritto. La parte più compatta e individuabile nei suoi contorni è l'ultima, quella nella quale viene presentato il modello di filosofia della storia di cui si è detto. Ma non è questo soltanto lo scopo dell'opera; anzi, a stare alle pagine della *Introduzione generale*, non è questa affatto la sua finalità principale, che risiede altrove, appunto nell'esposizione di una «dottrina dello Stato». Quest'ultima deve a sua volta essere distinta, nelle sue linee portanti, da una «dottrina del diritto» – argomento al quale il filosofo aveva di recente dedicato la propria attenzione e che comunque abbracciava un ambito essenzialmente diverso.

La domanda circa la differenza intercorrente, per Fichte, fra dottrina dello Stato e dottrina del diritto sorge spontanea, anche perché tutte le informazioni di cui siamo fin qui venuti in possesso non sembrano sufficienti a chiarire questo punto. E in effetti esse non sono sufficienti, non soltanto per la terminologia parzialmente diversa che l'autore adotta adesso, ma per un mutamento di sostanza, che già avevamo visto profilarsi ma che non si era ancora offerto ai nostri occhi con pari chiarezza. In realtà le due discipline hanno una significativa parte in comune, rappresentata dalla illustrazione dei caratteri fondamentali di uno Stato ideale, dello Stato quale 'deve' essere. E al riguardo Fichte non manca di riproporre l'intero patrimonio concettuale di cui era venuto in possesso fin dai primi scritti politici, de-

tedeschi e dei piccoli signori locali, che considerano loro proprietà i territori sui quali governano e i loro abitanti.

scrivendo una istituzione organizzata in modo tale che in essa non si debba più distinguere fra coloro che hanno una proprietà e coloro che ne sono privi; nella quale viga l'uguaglianza del diritto; dalla quale siano eliminati, pur con i debiti risarcimenti, i privilegi nobiliari e sia dichiarato decaduto il diritto a governare per trasmissione ereditaria; una istituzione, infine, nella quale sia delimitato il campo di azione dello Stato da quello della Chiesa. Naturalmente, per le ragioni ora dette, alla illustrazione di questi caratteri di fondo non viene riservata, nell'economia dello scritto, alcuna trattazione specifica; essi si evincono da una serie di riferimenti sparsi nell'opera e da un gruppo di pagine dedicate ai «presupposti» della parte sulla filosofia della storia, che recano il titolo *Von der Errichtung des Vernunftreiches*.

Il terreno sul quale invece le due discipline divergono in modo sostanziale è, per una parte, quello della 'politica', che sembrerebbe terreno peculiare della *Staatslehre*[62], e, per un'altra parte, quello di una disciplina, abbastanza singolare, che Fichte non definisce e che sembra occupare uno spazio intermedio fra diritto e morale. Cerchiamo di spiegarci meglio: il compito di una dottrina dello Stato consiste, secondo Fichte, nell'adeguare allo 'Stato secondo ragione' lo Stato o gli Stati attualmente esistenti, nei quali, in misura maggiore o minore, regna pur sempre ancora la necessità. Questa opera di 'adeguamento', che ha molto a che vedere anche con le condizioni empiriche differenti a seconda dei luoghi e dei tempi, è certo opera precipua della politica. E poiché il «Rechtszustand» – come Fichte lo definisce – non è ancora compiutamente vigente, occorre che essa approntì gli strumenti necessari a far sì che il diritto domini per intero. Ma non di questo soltanto si tratta. Agisce qui anche un presupposto tanto efficace nei suoi effetti quanto non dichiarato esplicitamente: è come se il filosofo avesse la percezione di una fondamentale insufficienza delle 'tecniche' di cui la politica dispone. Allorché infatti la

62 Anche se occorre segnalare che stiamo facendo ricorso ad un termine che Fichte qui non usa, forse non casualmente.

sua riflessione si appunta su questa «parte del diritto che ancora non c'è»[63], viene avanzata, per dir così, una richiesta ulteriore e di più profondo significato. Per concentrare cioè l'attenzione sul diritto che ancora non c'è, si guarda alla legge (nel senso letterale del termine, ovvero alla legge giuridica, a quel «Rechtsgesetz» che connota lo Stato in quanto istituto coercitivo) non più da un punto di vista teorico – compito che resta prerogativa di una *Rechtslehre* – ma da un punto di vista «pratico», ossia considerandola, chiarisce Fichte, come un «comando morale», che l'uomo deve prima comprendere e poi praticare. Collocarsi in una prospettiva che guardi al 'pratico' (al di là della complessità del significato di tale attributo) equivale a sollecitare l'individuo ad un comportamento di fronte alla legge non più meramente legale, ma invece, forse, di adesione, di accettazione della norma giuridica derivante da una convinzione interiore, e magari anche un comportamento che travalichi le rigide prescrizioni del diritto e si faccia esso stesso protagonista e compartecipe di una gestione dello Stato finalizzata a 'rendere razionali' i rapporti fra gli uomini.

Queste ultime specificazioni non si leggono nelle pagine della *Staatslehre*; ancora una volta Fichte lascia indeterminato il suo discorso e ciò dipende probabilmente, come è accaduto in contesti analoghi, dall'intento di non caricare di contenuti prestabiliti la possibile varietà e ricchezza del comportamento umano. Non ci resta quindi che notare come la morale intervenga di nuovo su un terreno che non dovrebbe, a rigor di teoria, essere suo e intervenga come una chiave di volta, come lo strumento che solo è adatto ad oltrepassare le secche di un diritto che può continuare a migliorarsi, ma mai giunge a realizzare per intero lo scopo per il quale è stato creato. D'altra parte, sulla base di una concezione dello Stato che si era visto assegnare prestazioni e competenze progressivamente più ampie, già nei *Grundzüge* Fichte aveva affidato allo Stato (anche a quello dell'età presente) una «finalità», grazie alla distinzione istituita fra

[63] *Staatslehre*, *SW*, IV, 393.

il suo lato «formale» e quello «materiale». Mentre i contorni del primo coincidevano del tutto con quelli del *Nothstaat*, il secondo finiva con l'identificarsi con la finalità medesima dell'individuo come specie – tanto che lo «Staatszweck» veniva individuato nella capacità di convogliare «tutte le forze individuali» verso la vita della specie[64]. Di qui il paradosso di uno Stato che, per un suo aspetto – nella sua qualità di istituto meramente coattivo – rappresentava quanto di più lontano potesse esistere dalle finalità «superiori» dell'essere umano – scienza, ragione, morale, religione – e per l'altro suo aspetto doveva lavorare anch'esso per la propria estinzione. Nella *Staatslehre* viene riproposto un ruolo dello Stato esorbitante dai limiti a suo tempo fissati; ruolo potenziato, se si può dire così, dal compito culturale ed educativo ad esso ora assegnato; è ovvio che uomini come quelli sopra descritti siano uomini già in buona misura 'formati' da un ideale di cultura superiore. Meno ovvio è che questa opera educatrice sia condotta in proprio dallo Stato; e che lo stesso sovrano appaia ad un tempo educatore e seguace dei 'dotti'.

Ma il dubbio che alla cultura possano venire assegnate finalità che, in un modo o nell'altro, finiscano per non coincidere del tutto con quello che è il suo unico fine (la cultura stessa), continua ad essere presente alla mente del filosofo – come ben si ricava dalla parte dedicata alla guerra legittima, o giusta. Sia nella *Staatslehre* che in alcuni abbozzi coevi[65] Fichte torna a ribadire che la cultura non ha bisogno di altro che di se stessa; la «Geistesbildung» ha ben poche necessità esterne: chiunque la può coltivare e in quasi tutte le condizioni date – persino non lontano dai clamori di una guerra. Ciononostante, questa sorta di regola aurea viene in qualche modo infranta dallo stesso filosofo. Nella sua adesione alla guerra di liberazione nazionale e,

[64] Vita sociale che – come fa notare VERWEYEN, 1975, pp. 187 ss. – è condizione di possibilità della «Erscheinung» della vita vera, assoluta. Ad illustrare la quale sarà, poco più tardi, dedicata la *Anweisung*.

[65] *Rede an seine Zuhörer* (*SW*, IV, 601-610) e soprattutto *Aus einem Entwurf zu einer politischer Schrift in Frühlinge 1813* (*SW*, VII, 546-573)

più ancora, nella ricerca di un ruolo per la Prussia in vista della creazione dello Stato nazionale, Fichte accetta che la «cultura» si ritragga per qualche tempo nelle retrovie. E ciò principalmente, pare di capire, per una questione di tempi: attendere la trasformazione graduale della situazione politica interna dei singoli paesi dell'area germanica (in primo luogo modificando il sistema fondato sui privilegi e facendo diventare il *Landesherr* un *Fürst* degno di questo nome) potrebbe significare non riuscire più a «diventare tedeschi», mentre la libertà sarebbe mantenuta insicura dalla somma degli interessi particolaristici[66]. Proprio perché, in futuro, la cultura possa ottenere effettiva realizzazione, occorre oggi impegnarsi in una guerra per l'indipendenza, una guerra che merita di venir combattuta in quanto guerra di un popolo intero e non di dinastie, guerra in vista di una costruzione del *Reich* basata su una *Verfassung* rispettosa dei princìpi. E questi princìpi consistono essenzialmente nella affermazione della «libertà» e della «uguaglianza» universali.

[66] *Entwurf*, *SW*, VII, 548.

Fonti e letteratura

Fonti e letteratura

Abbreviazioni

Ak	KANT I., *Kants Werke. Akademie Textausgabe*
ArPh	«Archives de Philosophie»
FG	*Fichte im Gespräch* (ed. E. FUCHS)
FS	«Fichte-Studien»
GA	FICHTE J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*
KS	«Kant-Studien»
NS	FICHTE J.G., *Nachgelassene Schriften*
SW	FICHTE J.G., *Sämmtliche Werke* e *Nachgelassene Werke*
Briefwechsel	FICHTE J.G., *Briefwechsel* (ed. SCHULZ)

Fonti

[Le seguenti indicazioni sono da intendersi limitate ai testi, sia classici che della letteratura secondaria, effettivamente utilizzati nella presente ricerca. Le parole o espressioni messe in evidenza nei titoli con lo spaziato indicano il modo abbreviato con cui a tali opere si fa riferimento nel testo e nelle note].

Appellation an das Publikum. D o k u m e n t e zum Atheismusstreit Jena 1798/99 (1987), hrsg. von W. RÖHR, Leipzig 1991.

BAUMGARTEN A.G., *Initia philosophiae practicae primae*, in KANT, *Ak*, XIX.

— *Ethica philosophica*, Reprog. Nachdr. d. 3 Auflage, Halle/ Saale 1763, Hildesheim 1969.

CRUSIUS C.A., *Die philosophischen Hauptwerke*, IV: *Kleinere philosophische Schriften*, hrsg. von S. CARBONCINI-R. FINSTER, Hildesheim-New York 1987.

ERHARD J.B., *Du droit du peuple à faire la révolution et autres écrits de philosophie politique (1793-1795)*. Suivi de deux études par S. COLBOIS et H.G. HAASIS, trad. par J. BERGER et A. PERRINJAQUET, Lausanne 1993.

FICHTE J.G., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von I. H. FICHTE, 8 Bde., Berlin 1845-46 e *Nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. FICHTE, 3 Bde., Berlin 1834-35 [rist.: *Werke*, 11 voll., Berlin 1971].

— *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. LAUTH-H. JACOB-H. GLIWITZKY u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.

[L'edizione è articolata in 4 serie, ciascuna delle quali è individuata da un numero romano, seguito dalla cifra araba corrispondente ai singoli voll.: I *Werke* (= opere edite da Fichte); II *Nachgelassene Schriften* (= opere postume); III *Briefwechsel*; IV; *Kollegnachschriften*].

— *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. JACOB, Berlin 1937.

— *Briefwechsel*, hrsg. von H. SCHULZ, 2 Bde, Leipzig 1925 (1930²) [rist. Hildesheim 1967].

— *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hrsg. von E. FUCHS in Zusammenarbeit mit R. LAUTH-W. SCHIECHE, 5 Bde.; *Nachträge* zu den Bänden 1-5: Bd. 6.1, 6.2., Stuttgart-Bad Cannstatt 1978-92.

— *Recension des Änesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (1792), *SW*, I, 1-25 (*GA*, I, 2, 41-78).

— *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), *SW*, V, 9-174 (*GA*, I, 1, 16-162); hrsg. von H. VERWEYEN, Hamburg 1983.

— *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten* (1793), *SW*, VI, 1-35 (*GA*, I, 1, 165-192).

— *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793), *SW*, VI, 37-288 (*GA*, I, 1, 203-404); hrsg. von R. SCHOTTKY, Hamburg 1973.

— *Schriften zur Revolution*, hrsg. von B. WILLMS (Köln/ Opladen 1967), Frankfurt a. M./ Berlin/ Wien 1973.

— *Schriften zur französischen Revolution. Mit zeitgenössischen Rezensionen*, hrsg. von M. BUHR, Köln 1989.

— *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, trad. it. a cura di V.E. ALFIERI, Bari 1966.

— *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* (1793-94), *GA*, II, 3, 21-177.

— *Praktische Philosophie* (1794), *GA*, II, 3, 181-266.

— *Zu Platners "Philosophische Aphorismen". Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1794-1802), *GA*, II, 4 e II, 4 S.

— *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794; 1798[2]), *SW*, I, 27-81 (*GA*, I, 2, 91-172).

— *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794; 1802[2]), *SW*, I, 83-328 (*GA*, I, 2, 173-451).

— *La dottrina della scienza.* [Contiene gli scritti: *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia* e *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*] trad. it. di A. TILGHER (1910), ed. riveduta e ampliata a cura di F. COSTA, Bari 1971.

— *Über die Würde des Menschen* (1794), *SW*, I, 412-416 (*GA*, I, 2, 83-89).

— *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *SW*, VI, 289-346 (*GA*, I,3, 27-68).

— *Lezioni sulla missione del dotto*, trad. it. a cura di E. CASSETTI (1948), Bari 1967.

— *Conférences sur la destination du savant (1794)*, éd. par J.-L. VIEILLARD-BARON, Paris 1980.

— *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, hrsg. von R. LAUTH-H. JACOB-P.K. SCHNEIDER, Hamburg 1971.

[Tale edizione non contiene solo le cinque lezioni comunemente conosciute con il titolo *Vorlesungen über Die Bestimmung des Gelehrten*. Nella convinzione che il corso *Moral für Gelehrte* (*de officiis eruditorum*) fosse assai più ampio, alle suddette lezioni gli editori hanno aggiunto altre due lezioni dalle quali Fichte avrebbe in seguito tratto il saggio *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*, le tre lezioni *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, lo *Schlußwort der Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten* e la *Erste Vorlesung. Im Winter-Halbjahr* (1794/95)].

— *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. UGAZIO, Torino 1989.

— *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* (1795), *SW*, VIII, 301-341 (*GA*, I, 3, 97).

— *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen ,als Handschrift für seine Zuhörer* (1795, 1802²), *SW*, I, 329-411 (*GA*, I, 3, 129-208).

— *Collegium über die Moral* (1796), *GA*, IV, 1, 1-148.

— Rec. a *Zum ewigen Frieden* (1796), *SW*, VIII, 427-436 (*GA*, I, 3, 221-228).

— *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-97), *SW*, III, 1-385 (*GA*, I, 3, 311-460; I,4, 1-165).

— *Fondement du droit naturel*, éd. par A. RENAUT, Paris 1984.

— *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, trad. it. a cura di L. FONNESU, Roma-Bari 1994.

— *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. MERKER, Roma 1978.

— *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), *SW*, I, 417-449 (*GA*, I, 4, 186-208).

— *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di L. PAREYSON, in «Rivista di Filosofia», 37, 1946, nn. 3-4, pp. 180-203.

— *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1797), *SW*, I, 451-518 (*GA*, I, 4, 209-269).

— *La seconda introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di L. PAREYSON, in «Rivista di Filosofia», 41, 1950, n. 2, pp. 195-202 [brevissimi *excerpta*].

— *Seconda introduzione alla dottrina della scienza. Per lettori che hanno già un sistema filosofico*, in appendice a Di Tommaso, 1986, pp. 115-156.

— *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), *SW*, I, 519-534 (*GA*, I, 4, 271-281) [sotto il titolo di *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* sono compresi, in *GA*, I, 4, 183-281 la *Erste Einleitung*, la *Zweite Einleitung* e il cap. del *Versuch*]; hrsg. von P. Baumanns, Hamburg 1975 [rec.: Siep, 1978].

— I capitolo del *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza*, in appendice a Di Tommaso, 1986, pp. 157-166.

— *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslere* (1798), *SW*, IV, 1-365 (*GA*, I, 5, 1-317); hrsg. von M. Zahn, Hamburg (1963) 1969.

— *Il sistema della dottrina morale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, trad. it. di R. Cantoni, Firenze 1957; II ed. a cura di C. De Pascale, Roma-Bari 1994 con il titolo *Il sistema di Etica secondo i princìpi della dottrina della scienza.*

— *Le Système de l'étique*, éd. par P. Naulin, Paris 1986.

— *Ascetik als Anhang zur Moral* (1798), *SW*, XI, 119-144 (*GA*, II, 5, 59-77).

— *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), *SW*, V, 175-189 (*GA*, I, 5, 347-357).

— *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, trad. it. in J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli 1989, pp. 71-84.

— *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause* (1798/99), hrsg. von E. Fuchs, Hamburg 1982.

— *Appellation an das Publikum* (1799), *SW*, V, 191-238 (*GA*, I, 5, 415-453).

— *Appello al pubblico*, trad. it. in Fichte, *La dottrina della religione*, ed. Moretto, pp. 85-126

— *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), *SW*, V, 335-373 (*GA*, II, 5, 103-186).

— *Richiami, risposte, domande*, trad. it. in Fichte, *La dottrina della religione*, ed. Moretto, pp. 185-220.

— *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), *SW*, III, 387-513 (*GA*, I, 7, 37-141); hrsg. von H. HIRSCH, Hamburg 1979.

— *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere* (1800), *GA*, II, 5, 421-430.

— *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *SW*, II, 165-319 (*GA*, I, 6, 183-311).

— *La missione dell'uomo*, a cura di R. CANTONI (1944), Bari 1977.

— *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), *SW*, II, 323-420 (*GA*, I, 7, 183-274).

— *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*, *SW*, II, 1-163 [in *GA*, II, 6, 129-324 con la correzione: *Aus den Jahren 1801-1802*].

— *La seconda dottrina della scienza* (1801), trad. it. di A. THILGER, Padova 1939.

— *Philosophie der Maurerei*, hrsg. von W. FLITNER, Leipzig 1923; *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant* (1802), (*GA*, I, 8, 407-462).

— *Die Wissenschaftslehre* (1804), *SW*, X, 87-314 (*GA*, II, 7, 66-235).

— *Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre. I-XV Vortrag*. Text und Kommentar, hrsg. von W. JANKE, Frankfurt a. M. 1966.

— *Erste Wissenschaftslehre von 1804*, hrsg. von H. GLIWITSKY, mit einem Strukturvergleich zwischen der *WL* 1804[1] und der *WL* 1804[2] von J. WIDMANN, Stuttgart 1969.

— *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 (vom 16. April bis 8. Juni)*, hrsg. von R. LAUTH-J. WIDMANN, Hamburg 1975 [apparsa nello stesso anno per la traduzione e la cura di J. CRUZ CRUZ a Buenos Aires].

— *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-05), *SW*, VII, 1-256 (*GA*, I, 8, 189-396); hrsg. von A. DIEMER, Hamburg 1978.

— *Caratteri fondamentali dell'età contemporanea*, in J.G. FICHTE, *Filosofia della storia e teoria della scienza giovannea*, trad. it. (parziale) di A. CANTONI, Milano-Messina 1956, pp. 33-166.

— *Die Principien der Gottes-Sitten- und Rechtslehre* (1805), hrsg. von R. LAUTH, Hamburg 1986.

— *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805), *SW*, VI, 347-447 (*GA*, I, 8, 37-139).

— *L'essenza del dotto*, trad. it. di A. CANTONI (1949), Introduzione e note a cura di E. GARIN, Firenze 1967.

— *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), *SW*, V, 397-590.

— *Introduzione alla vita beata o dottrina della religione*, trad. it. (parziale), prefazione e note di N. QUILICI, Lanciano 1913.

— *Guida alla vita beata o dottrina della religione*, trad. it. (parziale) di A. CANTONI, Milano-Messina 1950.

— *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, trad. it. in FICHTE, *La dottrina della religione*, ed. MORETTO, pp. 241-406.

— *Über Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* (1807), *SW*, XI, 401-453.

— *Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807*, *SW*, XI, 221-274 (*GA*, II, 9, 393-445).

— *Reden an die deutsche Nation* (1808; 1824[2]), *SW*, VII, 257-501.

— *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse* (1810), *SW*, II, 693-709; Einleitung und Kommentar hrsg. von G. SCHULTE, Frankfurt a. M. 1976.

— *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811) *SW*, XI, 145-208.

— *Das System der Rechtslehre vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, *SW*, X, 493-652; *Rechtslehre vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, hrsg. von R. SCHOTTKY, Hamburg 1980.

— *Das System der Sittenlehre* (1812), *SW*, XI, 1-118.

— *Rede an seine Zuhörer* (1813), *SW*, IV, 601-610.

— *Aus dem Entwurf zu einer politischer Schrift im Frühlinge* (1813), *SW*, VII, 546-573.

— *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813), *SW*, IV, 367-600.

FICHTE J.G.-CLAUSEWITZ C., VON, *Sul Principe di Machiavelli*, a cura di G.F. FRIGO, Ferrara 1990

FICHTE J.G.-SCHELLING F.W.J., *Carteggio (1800-1802)*, a cura di A. MASSOLO, Firenze 1950, riprodotto in appendice a MASSOLO, 1953.

FICHTE J.G.-SCHELLING F.W.J., *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. MOISO, Napoli 1986.

HEGEL G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970.

— *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Werke*, II, pp. 7-138.

— *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Milano 1981, pp. 3-120.

— *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie*, in *Werke*, II, pp. 287-433.

— *Fede e sapere*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, ed. BODEI, pp. 121-261.

— *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, I, pp. 551-558.

— *La costituzione della Germania*, in G.W.F. HEGEL, *Scritti politici (1798-1806)*, a cura di C. CESA, Torino 1972, pp. 5-132.

— *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. CROCE, con una Introduzione di C. CESA, Bari 1975.

— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, VII.

— *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. MARINI, Bari 1987.

— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, XVIII, XIX e XX.

— *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, Firenze 1944, 3 voll. in 4 tomi.

JACOBI F.H., *Werke*, 6 voll. in 7 tomi, Darmstadt 1968 [rist. fotomeccanica della ed. a cura di F. ROTH e F. KÖPPEN, Leipzig 1812]; il testo *Jacobi an Fichte* si trova nel volume III, pp. 1-57;

trad. it. in *Idealismo e realismo*, a cura di N. BOBBIO, Torino 1948.

KANT I., *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, 9 voll., Berlin 1968 [rist. fotomeccanica della edizione delle *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.].

— *Eine Vorlesung Kants über E t h i k* , hrsg. von P. MENZER, Berlin 1924.

— *Lezioni di etica*, trad. it. di A. GUERRA, Roma-Bari (1971) 1984.

— *Kritik der reinen Vernunft*, *Ak*, IV, 1-252 (erste Auflage 1781); *Ak*, III (zweite Auflage 1787).

— *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. GENTILE-G. LOMBARDO-RADICE, ed. rivista da V. MATHIEU, 2 voll., Bari 1969.

— *P r o l e g o m e n a zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Ak*, IV, pp. 253-383.

— *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. CARABELLESE, ed. riveduta da R. ASSUNTO, Bari 1988.

— *Beantwortung der Frage: Was ist A u f k l ä r u n g?*, *Ak*, VIII, pp. 33-42.

— *G r u n d l e g u n g zur Metaphysik der Sitten*, *Ak*, IV, pp. 385-463.

— *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di V. MATHIEU (1982), Milano 1988, pp. 69-171.

— *Kritik der praktischen Vernunft*, *Ak*, V, pp. 1-163.

— *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. CAPRA, con revisione di E. GARIN, Bari 1972.

— *Die R e l i g i o n innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Ak*, VI, 1-102.

— *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. POGGI, Introduzione e revisione a cura di M.M. OLIVETTI (1941), Roma-Bari 1985.

— *Über den G e m e i n s p r u c h: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Ak*, VIII, pp. 273-314.

— *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria,*

ma non vale per la pratica», in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. SOLARI-G. VIDARI, ed. postuma a cura di N. BOBBIO-L. FIRPO-V. MATHIEU (1956), Torino 1978, pp. 237-281.

— *Zum ewigen F r i e d e n*, *Ak*, VIII, pp. 341-386.

— *Die Metaphysik der Sitten*, *Ak*, VI, 203-494: Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (pp. 203-372); Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.*

— *La metafisica dei costumi*, trad. it. e note a cura di G. VIDARI, Torino 1916, riveduta da N. MERKER, Bari 1970.

SCHILLER F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in F. SCHILLER, *Werke in drei Bänden*, München 1966, II, pp. 445-520, trad. it. in F. SCHILLER, *Saggi estetici*, a cura di C. BASEGGIO, Torino 1968, pp. 244 ss.

Bibliografie

Per la bibliografia fichtiana sono da consultare:

BAUMGARTNER H.-JACOBS W.G., *J.G. Fichte-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

DOYÉ S., *J.G. Fichte-Bibliographie (1968-1992/93)* («Fichte-Studien-Supplementa», 3), Amsterdam-Atlanta 1993.

Alcune rassegne bibliografiche parziali sono comparse in:

PAREYSON L., *Recenti edizioni di Fichte*, in «Cultura e scuola», 35, 1970, pp. 109-120.

BERALDI P., *Gli studi fichtiani in Italia negli ultimi trent'anni*, in «Raccolta di Studi e ricerche», 1, 1977, pp. 129-150.

GESSA V., *Recenti studi tedeschi sul pensiero politico di Fichte*, in «Il pensiero politico», 15, 1982, pp. 391-413.

FABBRI BERTOLETTI S., *Fichte e la filosofia trascendentale*, in «Il cannocchiale», 3, 1984, p. 93-104.

JACOBS W.G., *J.G. Fichte*, Hamburg 1984, pp. 139-154.

GABEL G.U., *Fichte. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1885-1980*, Köln 1985.

FONNESU L., *Sullo stato attuale degli studi fichtiani*, in «Cultura e scuola», XXXII, n. 125, 1993, pp. 156-185.

Amadio C., *Morale e politica nella «Sittenlehre» (1798) di J.G. Fichte*, Milano 1991.

Ayrault R., *La genèse du romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, 2 voll., Paris 1961.

Azzaro S., *Politica e storia in Fichte*, Milano 1993.

Bader F., *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bd. 1, Bonn 1979.

Bader F., *Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in Mues (ed), 1989, pp. 212-241.

Batscha Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a. M. 1970.

Battaglia F., *Cristiano Thomasio filosofo e giurista*, Roma 1936; ristampa anastatica, Bologna 1982.

Baumanns P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart Bad-Cannstatt 1972.

Baumanns P., *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg- München 1990.

Bello E. (ed), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Valencia 1991.

Bernardini P., *Dal suicidio come crimine al suicidio come malattia. Appunti sulla questione suicidologica nell'etica e nella giurisprudenza europea tra Sei e Settecento*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXIV, 1994, n. 1, pp. 81-101.

Beyer R., *Hegels ungenügendes Fichte-Bild*, in Buhr (ed), 1962, pp. 241-277.

Bien G. (ed), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

Böhle C., *Die Idee der Wirtschaftsverfassung im deutschen Merkantilismus*, Jena 1940.

Böhm M.H., *Natur und Sittlichkeit bei Fichte*, Halle a. d. S. 1914[1]; Hildesheim-New York 1981.

Bondeli M., *Das Anfangsproblem bei Karl Leonard Reinhold. Eine systematische Untersuchung zur Philosophie Reinholds in*

der Zeit von 1789 bis 1803, Frankfurt a.M. 1995.

BOUCHER M., *La révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains*, Paris 1954.

BRAUN J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen 1991.

BREAZEALE D., *The «Standpoint of Life» and the «Standpoint of Philosophy» in the context of the 'Jena Wissenschaftslehre' (1794-1800)*, in MUES (ed), 1989, pp. 81-104.

BRUNNER O., *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1983.

BRUNSCHWIG H., *La crise de l'état prussien à la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1947.

BUHR M. (ed), *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes 1762-1814*, Berlin 1962.

BUHR M., *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, Berlin 1965.

BUHR M., *Vernünftige Geschichte. Zum Denken über Geschichte in der klassischen deutsche Philosophie*, Berlin 1986.

BUHR M.-BURG P.-D'HONDT J. (edd), *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Köln 1989.

BUHR M. (ed), *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*, Berlin 1990.

BUHR M., *Sul rapporto di filosofia teoretica e pratica in Fichte*, in BUHR, 1992, pp. 75-82.

BUHR M., *Johann Gottlieb Fichte: «La rivoluzione mi appare importante per l'intera umanità»*, in BUHR, 1992, pp. 83-106.

BUHR M., *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, trad. it. di G. BONACINA e G. SOLZA, Napoli 1992.

BUHR M.-LOSURDO D., *Fichte, die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Berlin 1991.

BUONGIOVANNI B.-GUERCI L. (edd), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino 1989.

BUZZI F., *Libertà e sapere nella 'Grundlage' (1794-95) di J.G.*

Fichte. Sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano, Brescia 1984.

CANTONI A., *La filosofia e la teoria della storia di Fichte*, in «Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere, classe di lettere», 1941-42, pp. 115-131.

CANTONI A., *La «Teoria della scienza» del 1798 di G.A. Fichte*, in «Il Pensiero», III, 1958, n. 1, pp. 51-68.

CANTONI R., *Fichte e la filosofia della storia*, in «Studi filosofici», 1944, pp. 28-58.

CARABELLESE P., *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Palermo 1929.

CARBONCINI S., *Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie*, in A. HEINEKAMP (ed), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, in «Studia Leibnitiana», *Supplementa*, Bd. 26, 1986, pp.110-125.

CASSIRER E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; trad. it. di G.A. DE TONI, presentazione di M. DAL PRA, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1977.

CASSIRER E., *Das Erkenntnisprobem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Stuttgart, 1957; trad. it. di A. PASQUINELLI, *Storia della filosofia moderna* (1952), 3 voll., Milano 1968.

CASULA M., *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Milano 1973.

CATTANEO M.A., *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Milano 1976.

CATTANEO M.A., *Dignità e pena nella filosofia di Kant*, Milano 1981 [rec.: MARINI, 1982-83].

CESA C., *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 23, 1968, pp. 61-80.

CESA C., *Alle origini della concezione «organica» dello Stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 24, 1969, pp. 135-147.

CESA C., *Fichte, i romantici, Hegel*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, IV 2, Torino 1975, pp. 783-871.

CESA C. (ed), *Fichte e il primo idealismo*, Firenze 1975.

CESA C., *Schelling e l'idealismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 55 (57), 1976, pp. 189-207.

CESA C., *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in «Rivista di filosofia», 1977, nn. 7-8-9, pp. 30-48.

CESA C., *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino 1981.

CESA C., *Diritto e diritto penale in J. G. Fichte. A proposito di un libro recente*, rec. a ZACZYK, 1981, in «Studi senesi», XCVI, 1984, pp. 508-517.

CESA C. (a), *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J.G. Fichte*, in «Teoria politica», I, 1985, n. 1, pp. 73-93.

CESA C. (b), *Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco*, in *Logica e storia in Hegel*, a cura di R. RACINARO-V. VITIELLO, Napoli 1985, pp. 67-97.

CESA C., *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario delle Piane* (Siena, Facoltà di Giurisprudenza), Napoli 1986, pp. 135-151.

CESA C., *Johann Gottlieb Fichte*, in BUONGIOVANNI-GUERCI (edd), 1989, pp. 196-200.

CESA C., *Il pensiero etico nell'idealismo tedesco*, in «Nero su Bianco». Quaderno del «Carducci», Fano 1990, pp. 7-32.

CESA C., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992.

CESA C.-HINSKE N. (edd), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, Frankfurt a. M. 1993.

CESA C., *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari 1994.

CHIEREGHIN F., *Il problema della libertà in Kant*, Trento 1991.

CIAFARDONE R., *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Rieti 1978.

COLBOIS S., *Kant, Erhard et le droit de résistance*, in ERHARD, 1993.

COPLESTON F., *A history of philosophy*, London 1946; trad. it., Brescia 1962.

CORRADI M., *L'imperativo categorico nella «Fondazione della Metafisica dei costumi». Un'interpretazione*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 80, 1988, pp. 223-241.

CRUZ CRUZ J., *Das Genie. Ethik und Aesthetik bei Fichte*, in MUES (ed), 1989, pp. 117-133.

DANN O., *Die 'Bestimmung des Gelehrten' in der Gesellschaft*, in P. ALTER-W.J. MOMMSEN-T. NIPPERDEY (edd), *Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit*, Stuttgart 1985, pp. 102-127.

DANN O.-KLIPPEL D. (edd), *Naturrecht - Spätaufklärung - Revolution*, Hamburg 1995.

DE PASCALE C., *Filosofia e rivoluzione nel primo Fichte*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 56, 1975, pp. 566-581.

DE PASCALE C., *Una recente interpretazione di Fichte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 31, 1976, pp. 409-420.

DE PASCALE C., *Le origini teoriche dei «Discorsi alla nazione tedesca». La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, in «Studi senesi», 1977, pp. 39-103.

DE PASCALE C., *Droit à la vie, nature et travail chez J.G. Fichte*, in ArPh, 51, 1988, Cah. 4, pp. 597-612.

DE PASCALE C., *Freiheit und Notwendigkeit bei späten Fichte*, in MUES (ed), 1989, pp. 453-470.

DE PASCALE C., *Kant: La natura umana fra antropologia e criticismo*, in «Filosofia politica», IV, 1990, pp. 283-304.

DE PASCALE C., *Der Primat Deutschlands bei Fichte*, in FS, 3, 1991, pp. 68-85.

DE PASCALE C., *Die Trieblehre bei Fichte*, in FS, 6, 1994, pp. 229-251.

DE VLEESCHAUWER H.J., *La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant*, in KS, 57, 1966, pp. 251-265.

DIEMER A., *Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants*, in KS, 45, 1953/54, pp. 21-32.

DI TOMMASO G.V., *L'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, in «Il Pensiero», 26, 1985, n. 1, pp. 71-95.

DI TOMMASO G.V., *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, L'Aquila 1986.

DRECHSLER J., *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955.

DRUET P.-P., *L'«Anstoss» fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore*, in «Revue philosophique de Louvain», 70, 1972, pp. 384-392.

DRUET P.-P., rec. a PHILONENKO, 1980, in «Revue philosophique de Louvain», 71, 1973, pp. 134-143.

DRUET P.-P., *Métaphysique, droit et politique chez Fichte* [rec. a HAHN, 1969], in «Revue de Métaphysique et de Morale», 80, 1975, pp. 254-261.

DRUET P.-P., *Le problème du régime politique chez Fichte: Métaphysique et Empirie*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 190-201.

DUESBERG H., *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbstständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und M. Buber*, Bonn 1970.

DURANTE G., *Gli epigoni di Kant*, Firenze 1943.

DÜSING E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln 1986.

DÜSING E., *Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der «WL nova methodo» und in der «Bestimmung des Menschen»*, in MUES (ed), 1989, pp. 174-197.

DÜSING E., *Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre*, in FS, 3, 1991, pp. 29-50.

DÜSING K., rec. a SIEP, 1970, in «Philosophische Rundschau», 20, 1974, pp. 50-63.

DUSO G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974.

DUSO G., *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in «Il centauro», sett.- dic. 1985, pp. 35-70.

DUSO G., *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna 1987, pp. 273-309 [II ed., Milano 1993, con bibliografia aggiornata, a cura di M. MERLO e M. PICCININI].

EBBINGHAUS J., *Fichtes ursprüngliche Philosophie*, in J. EBBINGHAUS, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden* (Köln 1943), Hildesheim-New York 1968, pp. 211-225.

EIBL K. (ed), *Französische Revolution und deutsche Aufklärung*, numero monografico di «Aufklärung», Jg. 1, 1986, Heft 2.

ELKAN A., *Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in «Historische Zeitschrift», XXIII, 1919, pp. 427-458.

ESPAGNE M., *Die Wirkung der Fichte-Rezeption auf das Revolutionsverständnis*, in BUHR-BURG-D'HONDT (edd), 1989, pp. 76-103.

ESPAGNE M., *Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich*, in FS, 2, 1990, pp. 193-222.

FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca*, Firenze 1990.

FESTER R., *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart 1890; rist. Genève 1972.

FONNESU L., *Diritto, lavoro e «Stände»: il modello di società di J.G. Fichte*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 15, 1985, pp. 51-76.

FONNESU L., *Jean-Jacques Rousseau e la filosofia come «médecine du monde». A proposito di un libro recente*, in «Intersezioni», VII, 1987, pp. 149-164.

FONNESU L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari 1993.

FÖRSTER W., *Fichte in Berlin*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XXXV, 1987, pp. 790-799.

FREYER H., *Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre*, in KS, 25, 1920, pp. 113-155.

FREYER H., *Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz*, Leipzig 1936.

GADAMER H.-G., *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1961), in H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1967, pp. 179-191.

GEISMANN G., *Fichtes «Aufhebung» des Rechtsstaates*, in FS, 3, 1991, pp. 86-117.

GIRNDT H. (a), *La critique de Fichte par Hegel dans la «Differenzschrift» de 1801*, in ArPh, 28, 1965, Cah. I, pp. 37-61.

GIRNDT H. (b), *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen «Differenzschrift»*, Bonn 1965.

GIRNDT H., *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in FS, 1, 1990, pp. 108-120.

GIRNDT H. (ed), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*, Sankt Augustin 1990.

GLOY K., *Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, in FS, 1, 1990, pp. 41-72.

GUÉROULT M., *Fichte et la Révolution francaise*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 128, 1939, pp. 226-320 [rist. in GUÉROULT, 1974, pp. 152-246].

GUÉROULT M., *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 131, 1941, pp. 379-397 [rist. in GUÉROULT, 1977, pp. 71-86].

GUÉROULT M., *Etudes sur Fichte*, Hildeheim-New-York 1974.

GUÉROULT M., *Etudes de philosophie allemande*, Hildesheim-New York 1977.

GUÉROULT M., *La critique hégélienne de la conscience morale kantienne*, in GUÉROULT, 1977, pp. 148-171.

GÜNTHER H. (ed), *Die französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftssteller und Historiker*, Frankfurt a. M. 1985.

GURWITSCH G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924 [rist. Hildesheim-New York 1984].

GURWITSCH G., *Morale théorique et science des moeurs. Leurs possibilités – Leurs conditions*, Paris 1961[3].

GURWITSCH G., *Kant et Fichte, interprètes de Rousseau*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 76, 1971, pp. 385-405.

HAERLIN P., *Postulato e principio del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXV, 1988, pp. 220-248 [su Fichte pp. 225 ss.].

HAHN K., *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei Fichte*, München 1969 [rec.: DRUET, 1975].

HAHN K., *Fichtes Politikbegriff*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 204-211.

HAMMACHER K., *Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie*, Diss. Aachen 1958.

HAMMACHER K., *Comment Fichte accède à l'histoire*, in ArPh, 25, 1962, Cah. 3-4, pp. 388-440.

HAMMACHER K.-MUES A. (edd), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

HAMMACHER K. (ed), *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981.

HAMMACHER K., *Fichtes transzendentale Dialektik und Hegels phänomenologische Dialektik. Eine transzendentallogische Rekonstruktion*, in «Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie», 1986, pp. 194-207

HAMMACHER K., *Zur transzendentallogischen Begründung der Dialektik bei Fichte*, in KS, 79, 1988, pp. 467-475.

HAMMACHER K., *Fichtes praxologische Dialektik*, in FS, 1, 1990, pp. 25-40.

HARTMANN N., *Die Philoscphie des deutschen Idealismus*, Berlin-Leipzig 1923-29; *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. VERRA, trad. it. di B. BIANCO, Milano 1972.

HENRICH D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967[2].

HENRICH D.-HORSTMANN R.-P. (edd), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982.

HENRICH D. (ed), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress 1981*, Stuttgart 1983.

HENRICH D.-HORSTMANN R-P. (edd), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegelkongress 1987*, Stuttgart 1988.

HERBST W., *J.G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Halle a. d. S. 1913.

HUNTER C. K., *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Meisenheim am Glan 1973.

IVALDO M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine,* Roma 1983.

IVALDO M. (a), *Dottrina della scienza e filosofia trascendentale: Fichte di fronte a Kant*, in G. MICHELI-G. SANTINELLO (edd), *Kant. A due secoli dalla «Critica»*, Brescia 1984, pp. 223-232.

IVALDO M. (b), *La filosofia pratica nella prospettiva della «Wissenschaftslehre» fichtiana*, in *Il valore. La filosofia pratica fra metafisica, scienza e politica*, Padova 1984, pp. 175-185.

IVALDO M. (a), *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli 1987 [rec.: METZ, 1992].

IVALDO M. (b), *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del Fondamento del diritto naturale* [rec. a RENAUT, 1986], in «Rivista di filosofia neoscolastica», 79, 1987, pp. 580-605.

IVALDO M. (a), *Transzendentale Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in MUES (ed), 1989, pp. 163-173.

IVALDO M. (b), *Il pensiero trascendentale e la filosofia pratica*, in E. BERTI (ed), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova 1989, pp. 43-70.

IVALDO M. (c), *Il problema del male in Fichte*, in «Verifiche», XVIII, 1989, pp. 401-419.

IVALDO M. (a), *La dottrina della scienza fichtiana nella controversia con Schelling*, in «Paradigmi», VIII, n. 23, 1990, pp. 251-271.

IVALDO M. (b), *La libertà e il problema del male in Kant*, in «Annuario filosofico», 6, 1990, pp. 219-249.

IVALDO M., *Das Problem des Bösen bei Fichte*, in FS, 3, 1991, pp. 154-169.

IVALDO M., *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992.

JACOBS W.G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Köln 1967.

JANKE W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.

JANKE W., *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin 1977.

JANKE W. (a), *Von der dreifachen Vollendung des deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 30, 1991, 3, pp. 304-320.

JANKE W. (b), *Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes*, in KS, 82, Heft 2, 1991, pp. 197-218.

JASPERS K., *Das radikale Böse bei Kant*, in K. JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1951, pp. 90-114.

KAHLO M.-WOLFF E.A.-ZACZYK R. (edd), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der «Grundlage des*

Naturrechts» und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt a. Main 1992.

KEHR E., *Zur Genesis der preussischen Bürokratie und des Rechtsstaates. Ein Beitrag zur Diktaturproblem*, in H.-U. WEHLER (ed), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln-Berlin 1970[3], pp. 37-54.

KERSTING W., *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, in «Filosofia politica», VIII, 1994, pp. 409-437.

KERVEGAN J.-F., *Le problème de la fondation de l'étique: Kant, Hegel,* in «Revue de métaphysique et de morale», 1990, 1, pp. 33-55.

KESSLER M., *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines «Versuchs» von 1792*, Mainz 1986.

KLEMMT A., *Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie*, Hamburg 1958.

KLENNER H., *Das Recht auf Arbeit bei Johann Gottlieb Fichte*, in *Festschrift für Erwin Jacobi*, Berlin 1957, pp. 149-163.

KOCH A.F., *Subjektivität in Raum und Zeit*, Frankfurt am Main 1990, pp. 223-272.

KOPPER J., *Das transzendentale Denken des deutschen Idealismus*, Darmstadt 1989.

KOSELLECK R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1981[2]; trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Bologna 1988.

KUTZNER O. (ed), *Fichte als Pädagoge*, Langensalza 1919.

LAMACCHIA A., *Le origini del pensiero critico da Wolff a Kant*, Bari 1972.

LAMANNA E.P., *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, a cura di D. PESCE, Firenze 1968[3].

LAMMERZÄHL E., *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1934.

LANDUCCI S., *La «Critica della ragion pratica» di Kant. Introduzione alla lettura*, Firenze 1993.

LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Milano 1994.

LAUTH R., *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*, in ArPh, 25, 1962, Cah. 3-4, pp. 325-344.

LAUTH R., *J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1964, II, pp. 253-285; trad. it. *L'idea globale di filosofia in J.G. Fichte*, in LAUTH, 1986, pp. 23-67.

LAUTH R., *Der Begriff der Geschichte nach Fichte*, in «Philosophisches Jahrbuch», 72, 1965, pp. 353-384.

LAUTH R., *Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfänge ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797*, in R. LAUTH (ed), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonard Reinhold*, Bonn 1974, pp. 129-159.

LAUTH R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg-München 1975.

LAUTH R., *Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, in «Hegel-Studien», 15, 1980, pp. 9-50.

LAUTH R., *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984.

LAUTH R., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. CESA, prefazione di L. PAREYSON, Napoli 1986.

LAUTH R., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1987; trad. francese di M. REGNIER e X. TILLIETTE, con il titolo *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris 1987 [rec.: PHILONENKO, 1989].

LAUTH R. (a), *Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis und dessen Einfluss auf die Entwicklung der klassischen Philosophie*, in R. LAUTH, *Transzendentale Entwicklungslinie von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, pp. 332-345.

LAUTH R. (b), *Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre*, *ibidem*, pp. 397-410.

LAUTH R. (c), *La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale*, in «Humanitas», 1989, pp. 682-698.

LAUTH R., *Filosofia e profezia*, in «Annuario filosofico», 6, 1990, pp. 53-82.

LÉON X., *Fichte et son temps*, 2 voll. in 3 tomi, Paris 1922, 1924 e 1927.

LOSURDO D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico*

di Kant, Napoli 1983 [trad. ted. *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Köln 1987].

LOSURDO D., *Fichte e la questione nazionale tedesca*, in «Cenobio», 1994, n. 2, pp. 93-111.

LUPORINI C., *Fichte e la destinazione del dotto*, in C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947, pp. 125-183 [rist. Roma 1981²].

MANCINA C., *Differenze nell'eticità. Amore famiglia società civile in Hegel*, Napoli 1991.

MANCINI I., *La via kantiana alla religione*, in A. FABRIS-L. BACCELLI (edd), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Milano 1989, pp. 105-124.

MARINI G., rec. a CATTANEO, 1981, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 11/12, 1982-83, t. II, pp. 1055-1062.

MARINO L., *I maestri della Germania*, Torino 1975.

MARINO L., *L'idealismo politico e il diritto della natura*, in «Rivista di filosofia», 77, 1986, n. 1, pp. 141-171.

MASULLO A., *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli 1965.

MASULLO A., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli 1986.

MASSOLO A., *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948.

MASSOLO A., *Il primo Schelling*, Firenze 1953.

MERKER N., *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing* (1968), Bari 1974 [trad. ted. *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982].

MERKER N., *Johann Benjamin Erhard*, in BUONGIOVANNI-GUERCI (edd), 1989, pp. 177-181.

METZ W., *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

METZ W., rec. a IVALDO, 1987, in FS, 4, 1992, pp. 253-256.

METZGER W., *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*, Heidelberg 1912.

METZGER W., *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus* (1917), Aalen 1966.

Möglichkeit und Grenzen einer Transzendentalpädagogik, in «Transzendentalpädogogische Forschungen», Heft 1, 1992 [Eingedruck der Universität Passau].

MOISO F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979.

MOISO F., *Il nulla e l'assoluto. La «Wissenschaftslehre» del 1805 e «Philosophie und Religion»*, in «Annuario filosofico», 4, 1988, pp. 179-245.

MOISO F., *Unità e identità nel tardo Fichte*, in V. MELCHIORRE (ed), *L'Uno e i molti*, Milano 1990, pp. 371-404.

MORI M., *La ragione delle armi*, Milano 1984.

MUES A. (ed), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989.

NAULIN P., *Philosophie et communication chez Fichte*, in «Revue Internationale de Philosophie», 23, 1969, pp. 410-441.

NAYLOR J.G., *La controverse de Fichte et de Hegel sur l'«indifférence»*, in ArPh, 41, 1978, Cah. 1, pp. 49-67.

NEGRI A., *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova 1962.

NIKOLTSCHOFF W., *Das Problem des Bösen bei Fichte*, Jena 1898.

OESCH M., *Das Handlungsproblem. Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Hildesheim 1981.

ONCINA COVES F., *La criteriología fichteana del derecho: Corporeidad y Eforato*, in «Estudios filosóficos», 118, 1992, pp. 475-522.

OPOCHER E., *G.A. Fichte e il problema dell'individualità*, Padova 1944.

OPOCHER E. (ed), *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano 1958.

PANNENBERG W., *Fichte e la metafisica dell'infinito*, in «Humanitas», 45, 1990, pp. 765-780.

PAREYSON L. (a), *La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte*, in «Filosofia», I, 1950, 1, pp. 13-40.

PAREYSON L. (b), *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I: *Kant, Fichte, Schiller*, Torino 1950.

PAREYSON L., *Fichte. Il sistema della libertà* (1950), Milano 1976 [rec.: TILLIETTE, 1967].

PAREYSON L., *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*, in F. WIEDMANN (ed), *Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Festschrift H. Kuhn*, München 1964, pp. 30-60.

PAREYSON L., *Schelling*, in *Grande Antologia Filosofica*, XVIII, Milano 1971.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *Guerra e riforme. La Prussia e il problema nazionale tedesco prima del 1848*, Bologna 1985.

PEPERZAK A., *Zur Hegelschen Ethik*, in D. HENRICH-R.-P. HORSTMANN (edd), 1982, pp. 103-131.

PEPERZAK A., *Phylosophy and politics. A commentary on the preface to Hegel's phylosophy of right*, Dordrecht 1987; trad. it. *Commentario della Prefazione alla Filosofia del diritto di Hegel*, a cura di A. GARGANO, Milano 1991.

PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

PERRINJAQUET A. (a), *La méthode déductive dans la seconde exposition de la «doctrine de la science»*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 123, 1991, III, pp. 275-292 [fascicolo interamente dedicato a Fichte, dal titolo *Approches de Fichte*].

PERRINJAQUET A. (b), *Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800*, in FS, 3, 1991, pp. 7-28.

PETRUZZELLIS N., *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Napoli-Città di Castello 1936; Firenze 1940².

PHILONENKO A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (1966), Paris 1980 [rec.: TILLIETTE, 1967; DRUET, 1973].

PHILONENKO A., *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris 1968.

PHILONENKO A., *Die intellektuelle Anschauung bei Fichte*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 91-106.

PHILONENKO A., *L'oeuvre de Fichte*, Paris 1984.

PHILONENKO A., rec. a LAUTH, 1987, in ArPh, 52, 1989, Cah. 2, pp. 322-329.

PIOVANI P. (ed), *Il bene per il bene*, Firenze 1967.

PIRILLO N., *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno*, Bologna 1987.

PISCIONE E., *Il «regno degli spiriti» nei «Sogni di un visionario» di Kant e nella «Missione dell'uomo» di Fichte*, in RIGOBELLO (ed), 1974, pp. 409-436.

PROCACCI G., *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965.

PUPI A., *La formazione della filosofia di Reinhold*, Milano 1966.

RADDRIZZANI I., *Le fondement de la communauté humaine chez Fichte*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 119, 1987, pp. 195-216.

RADEMACHER H., *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt a. M. 1970.

RAICH M., *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, Tübingen 1905.

RASCHINI M.A., *L'illuminismo tedesco e Kant*, Milano 1974.

RAVÀ A., *Lo stato come organismo etico*, Roma 1914 [ripubbl. in A. RAVÀ, 1950, pp. 121-211].

RAVÀ A., *Diritto e stato nella morale idealistica*, Padova 1950.

REISINGER P., *Gnosis und Mystik bei Fichte*, in P. KOSLOWSKI (ed), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, pp. 226-242.

RENAUT A., *Le sistème du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris 1986 [rec.: IVALDO, 1987].

RIEDEL M., *Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung*, in U. ENGELHARDT -V. SELLIN-H. STUKE (edd), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart 1976, pp. 34-45.

RIGOBELLO A. (ed), *Ricerche sul «Regno dei fini» kantiano*, Roma 1974.

ROHS P. (a), *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991.

ROHS P. (b), *Der materiale Gehalt des Sittengesetzes*, in FS, 3, 1991, pp. 170-183.

ROCKMORE T., *Epistemology in Fichte and Hegel – A confrontation*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 300-309.

ROCKMORE T., *Remarks on Fichte's relevance. Hegel and circular Epistemology*, in MUES (ed), 1989, pp. 105-116.

RÖMELT J., *«Merke auf dich selbst». Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem 'Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)'*, in FS, 1, 1990, pp. 73-98.

ROSSO C., *Fichte et Rousseau: une fausse amitié ?*, in M. FUMAROLI (ed), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève 1982, pp. 229-240.

ROTTA G., *Il «Saggio in critica di ogni rivelazione» di J.G. Fichte e la filosofia pratica di Kant*, in «Studi kantiani», III, 1990, pp. 63-89.

RUDÉ G., *Revolutionary Europe 1783-1815*, Glasgow 1964; trad. it. *L'Europa rivoluzionaria 1783-1815*, Bologna 1985.

SALVUCCI P., *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, (1958), Urbino 1984².

SALVUCCI P., *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino 1963.

SALVUCCI P., *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco*, Urbino 1981.

SALVUCCI P., *La costruzione dell'idealismo*, Urbino 1984; 1993².

SASSO G., *Essere e negazione*, Napoli 1987.

SCHIERA P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987.

SCHIERA P., *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-334.

SCHLANGER J.E., *Les métaphores de l'organisme*, Paris 1971.

SCHMIDT H., *Politische Theorie und Realgeschichte. Zu Johann Gottlieb Fichtes praktischer Philosophie (1793-1800)*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1983.

SCHÖNDORF H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982.

SCHOTTKY R. (a), *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte)*, Diss. München 1962.

SCHOTTKY R. (b), *La «Grundlage des Naturrechts» de Fichte et*

la philosophie politique de l'Aufklärung, in ArPh, 25, 1962, Cah. 3-4, pp. 441-483.

SCHOTTKY R., *Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates*, in P.G. KIELMANSEGG (ed), *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, in «Politische Vierteljahresschrift», Sonderheft 7/1976, pp. 81-107.

SCHOTTKY R., rec. a VERWEYEN, 1975, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60, 1978, 1, pp. 90-95.

SCHOTTKY R., *Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 250-277.

SCHOTTKY R., *Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung*, in FS, 3, 1991, pp. 118-153.

SCHRADER W.H., *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

SCHRADER W.H., *Philosophie als System. Reinhold und Fichte*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 331-344.

SCHRADER W.H., *Von den Revolutionsschriften Fichtes zur «Grundlage des Naturrechts»*, in BUHR (ed), 1990, pp. 157-163.

SCHRADER W.H., *Etica autonoma-etica dell'autonomia. Sulla relazione tra etica e antropologia in J.G. Fichte*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 70, 1991, fasc. II, pp. 161-177.

SCHUFFENHAUER H., *Johann Gottlieb Fichte*, Köln 1985.

SCHULTE C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietsche*, München 1988.

SCHURR A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

SCHURR A., *La funzione del concetto di fine nella teoria del rapporto interpersonale di J.G. Fichte*, in RIGOBELLO (ed), 1974, pp. 389-408 [trad. ted. *Die Funktion des Zweckbegriffs in Fichtes Theorie der Interpersonalität*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 359-372].

SCHURR A., *Der Begriff der Erscheinung des Absoluten in Fichtes «Wissenschaftslehre vom Jahre 1810-11»*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 128-142.

SCHURR J., *Entwürfe zu einer transzendentalen Theorie der Bildung*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 373-394.

SCHÜSSLER I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt a. M. 1972.

SEMERARI G., *Introduzione a Schelling*, Bari 1971.

SEVERINO E., *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia 1960.

SIEMEK M.J., *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 395-410.

SIEMEK M.J., *Fichtes W.L. und die kantische Transzendentalphilosophie*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 524-531.

SIEMEK M.J., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant,* Hamburg 1984.

SIEP L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München 1959.

SIEP L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München 1970 [rec.: DÜSING K., 1974].

SIEP L., rec. a J.G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60, 1978, 1, pp. 84-86.

SIEP L., *Methodische und systematische Probleme in Fichtes «Grundlage des Naturrechts»*, in HAMMACHER (ed), 1981, pp. 290-306.

SIEP L., *Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)*, in O. HÖFFE (ed), *Klassiker der Philosophie* (1981), München 1985, II, pp. 40-61.

SIEP L., *Naturrecht und Wissenschaftslehre*, in KAHLO-WOLFF-ZACZYK (edd), 1992, pp. 71-91.

SOLARI G., *La dottrina kantiana del matrimonio*, in SOLARI, 1974, II, pp. 119-147.

SOLARI G., *L'idealismo sociale del Fichte*, in SOLARI, 1974, II, pp. 149-194.

SOLARI G., *Apologia giuridica del diavolo*, in SOLARI, 1974, II, pp. 195-208.

SOLARI G., *La filosofia politica*, a cura di L. FIRPO, 2 voll., Roma-Bari 1974.

SOLLER A.K., *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Würzburg 1984.

STOLZENBERG J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986 [rec.: TILLIETTE, 1989].

STORHEIM E., *Kants und Fichtes Begründung der Moral*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 411-424.

STRECKER R., *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*, Leipzig 1916-17.

STREISAND J. (ed), *Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben*, Berlin 1963.

STREISAND J., *Deutschland von 1789 bis 1815*, Berlin 1977.

TABONI P.F., *Clausewitz. La filosofia tra guerra e rivoluzione*, Urbino 1990.

TARELLO G., *Le ideologie della codificazione. Dal particolarismo giuridico alla codificazione napoleonica*, Genova 1969.

TEGA W., *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico da Bacone a Comte*, Bologna 1983.

TILLIETTE X. (a), rec. a PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, 1950, nella rassegna *Etudes Fichtéennes*, in ArPh, 30, 1967, Cah. 1, pp. 114-132.

TILLIETTE X. (b), rec. a PHILONENKO (1966), 1980, in ArPh, 30, 1967, Cah. 4, pp. 587-622.

TILLIETTE X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris 1970.

TILLIETTE X., rec. a STOLZENBERG, 1986, in ArPh, 52, 1989, Cah. 2, pp. 320-322.

TONELLI G., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. CESA, trad. it. di B. BIANCO e S. TIBERI, Napoli 1986.

TORTAROLO E., *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Bologna 1989.

TRAUB H., *J.G. Fichtes Populärphilosophie (1804-1806)*, Stuttgart-Bad Cannstaat 1992.

TUGENDHAT E., *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984,; trad it. *Problemi di etica*, a cura di A. MARIETTI, Torino 1987.

VENTURELLI D., *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Napoli 1989.

VERRA V., *Reinhold e le lettere sulla filosofia kantiana*, in «Filosofia», 2, 1951, pp. 329-359.

VERRA V., *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, Torino 1969.

VERRA V., *Critica e rivoluzione: K. L. Reinhold*, in «Intersezioni», IX, 1989, 1, pp. 141-161.

VERRA V., *Il secondo centenario della «Dottrina della scienza» di Fichte*, in «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti», serie IX, VI, Roma 1995, pp. 439-444.

VERWEYEN H.-J., *Kirche und Staat in der Philosophie J.G. Fichtes*, in «Philosophisches Jahrbuch», 81, 1974, pp. 298-313.

VERWEYEN H.-J., *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München 1975 [rec.: SCHOTTKY, 1978].

VERWEYEN H.-J., *Offenbarung und autonome Vernunft nach J.G. Fichte*, in HAMMACHER-MUES (edd), 1979, pp. 436-455.

VERZAR A., *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat. Eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes «Geschlossenem Handelsstaat» von 1800,* Bonn 1979.

VETÖ M., *Les trois images de l'absolu. Contribution à l'étude de la dernière philosophie de Fichte*, in «Revue philosophique», 1992, n. 1, pp. 31-64.

VIANO C. A., *Etica*, Milano 1975.

WIDMANN J., rec. a WILLMS, 1967, in «Philosophisches Jahrbuch», 78, 1971, I. Halbband, pp. 209-211.

WIDMANN J. (a), *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin-New York 1982.

WIDMANN J. (b), *Existenz zwischen sein und nichts. Fichte Daseins-Analyse von 1805*, in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris 1982, pp. 137-151.

WILDT A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.

WILLMS B., *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln-Opladen 1967 [rec.: WIDMANN, 1971].

WOLF E., *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe 1955.

WOLF E., *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte* (1939), Tübingen 1963.

WOLFF H.M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung* (1949), Bern 1963.

WUNDT M., *J.G. Fichte*, Stuttgart 1927.

WUNDT M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufkärung* (1945), Hildesheim 1964.

WUNDT M., *Fichte-Forschungen* (1929), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976.

ZACZYK R., *Das Strafrecht in der Rechtstlehre J.G. Fichtes*, Berlin 1981 [rec.: CESA, 1984].

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I 1975
II 1976
III 1977
IV 1978
V 1979
VI 1980
VII 1981
VIII 1982
IX 1983
X 1984
XI 1985
XII 1986
XIII 1987
XIV 1988
XV 1989
XVI 1990
XVII 1991
XVIII 1992
XIX 1993
XX 1994

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin d'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa. Convegno di studi storici in occasione del secondo centenario della morte di Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*
13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*
16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*
18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*
32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*
33. Il nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*
34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*
36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*
37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
38. Le minoranze tra le due guerre a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*
39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini*, *Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*
40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*
41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi: Alsazia e Lorena/Trento e Trieste 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*
42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*

9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna, di *Miriam Turrini*
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, di *Paolo Prodi*
16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*
17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*
18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar, di *Emma Fattorini*
19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*
20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo, di *Cecilia Nubola*
21. La sfida delle riforme. Costituzione e politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*
22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*
23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*
24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

Contributi/Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*
2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*
3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*
4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*
5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*
6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*
7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991, Duncker & Humblot
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991, Duncker & Humblot
3. Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
4. Finanz und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993, Duncker & Humblot
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg von *Hermann Kellenbenz-Paolo Prodi*, Berlin 1994, Duncker & Humblot.